

تنشيطات قلقة في الإسلام

الإمام والحكيم، حجة الحق، الفيلسوف، العالم

عمر الخيام

والرباعيات



دراسة مستوعبة لكل ترجمات الرباعيات بالعربية وبغيرها، وأربع
ل فلسفية نُشر له لأول مرة، وبها خلاصة مذهبه في الوجود، مع
من لاسمه وكنيته وكل ما وقَّعه له من نقدٍ بالعربية وبغيرها من اللغات

تأليف: دكتور عبد المنعم الحفني

0009048

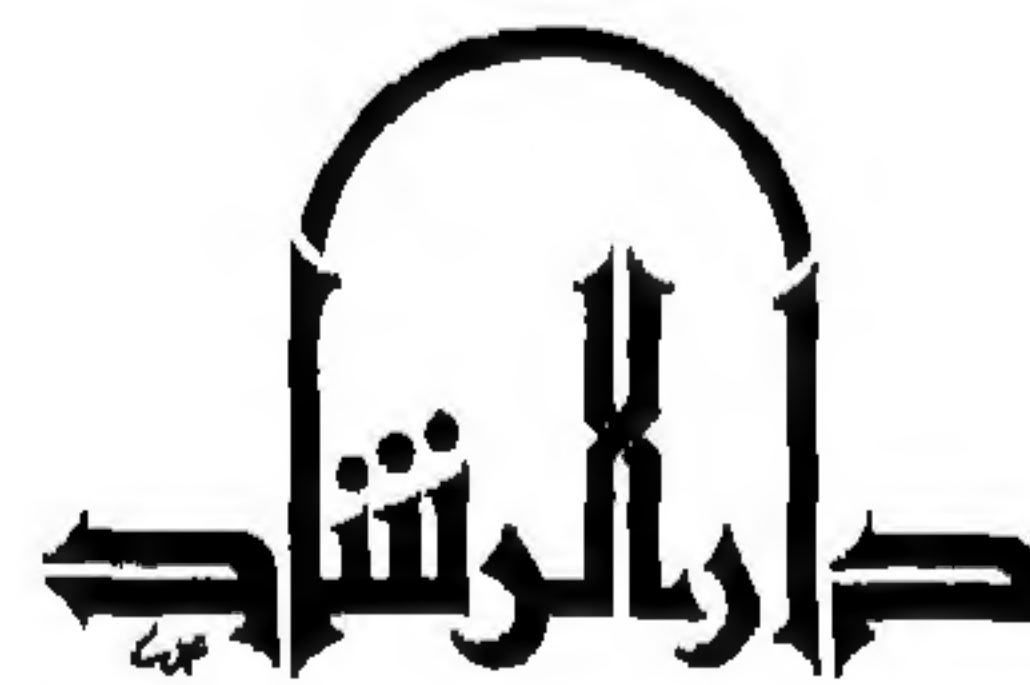


عمر الحيام
والرباعيات

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م



طبع. نشر. توزيع
دار الرشاد للطباعة والنشر
٢٩٩٢٦١٥ - ٣٩٢٤٦٠٥

الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية
رقم المخطوطة: 27934
رقم التسجيل: ٩١٧٦

شخصيات قلقة فى الإسلام

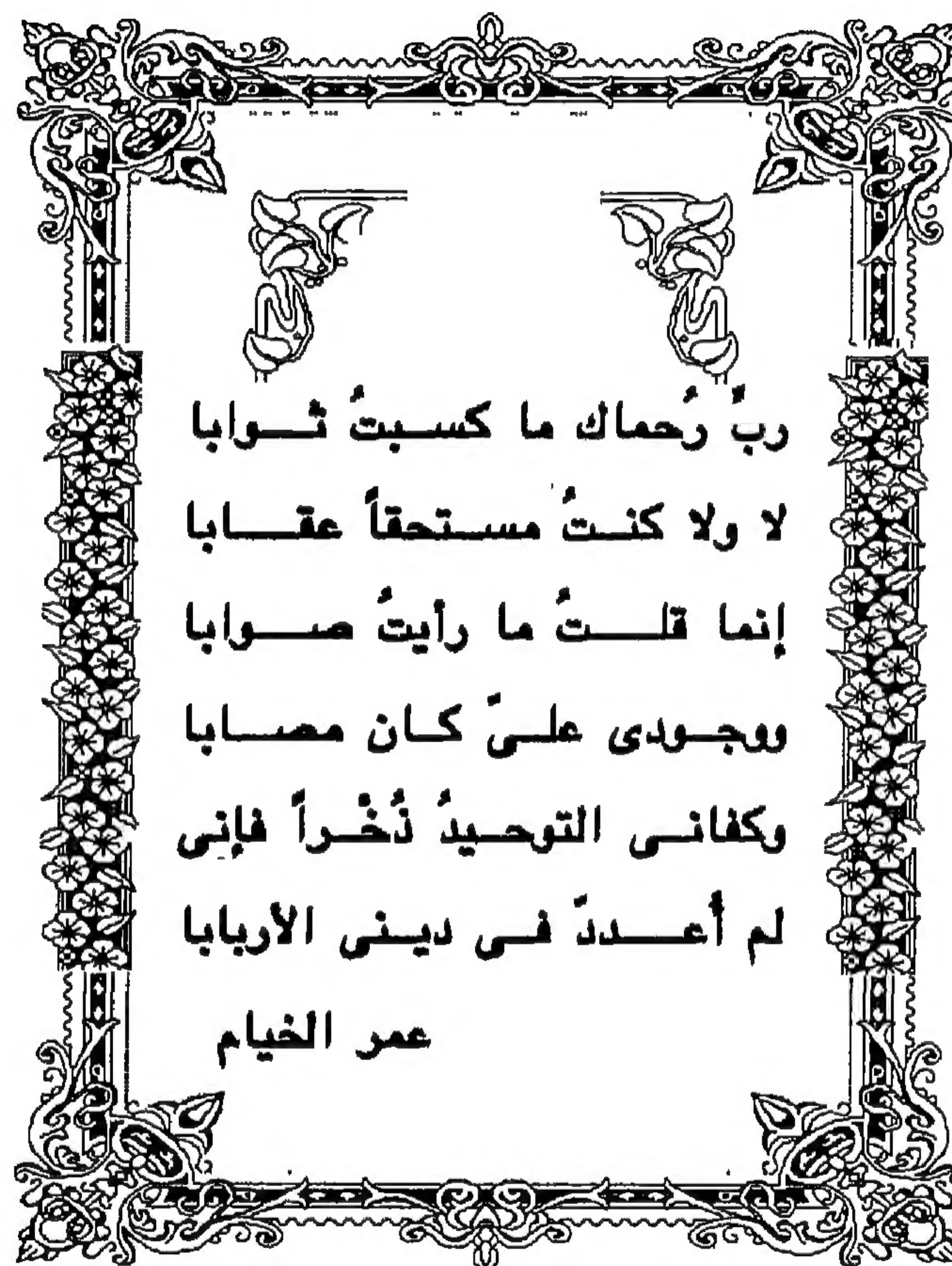
الإمام والحكيم، حُجّة الحق، الفيلسوف، العالم

عُمَرُ الْخَيَّامِ والرباعيات

دراسة مستوعبة لكل ترجمات الرباعيات بالعربية وغيرها، وأربع رسائل فلسفية تنشر له لأول مرة، وفيها خلاصة مذهبه فى الوجود، مع تمحيص لاسمه وكُنْيته وكل ما وجه له من نقد بالعربية وبغيرها من اللغات...

تأليف

الدكتور عبد المنعم الحفنى



بسم الله الرحمن الرحيم اللهم يسر

الكتابة عن عمر الخيام شاعر الرباعيات تصدق عليها مقالة أبي العلاء المعري:
إن أقصى ما نستطيع هو أن نطن ونحدس، والبوح باليقين لا يستوجب رفع الصوت،
وإنما أن نطيل الهمس، ولا يمكن للشاعر أن يهتدى إلى أغراضه في شعره إلا شاعر مثله،
وليس من الإنصاف أن نقيّد الألفاظ على أهل الحكمة، فكلامهم يغلب عليه المجاز....

كانت معرفتي بالخيام الشاعر من خلال فيلسوف ألمانيا وشاعرها الحكيم جوته، وأحببت
شعراء الفرس من وصفه لبلادهم بأنها موئل الحكمة وملذ الحكماء، وأنها أرض الطهر
والصفاء التي يتعايش فيها الحب والغناء، والشراب والسلام.

ويقول جوته... إن الشعراء مثل حافظ والسعدي والعتار والخيام شعرهم يوقظ
النجوم، ويتغنى به عند الينابيع وعلى مشارف الحانات، ويغوى بالعشق حتى الملائكة
والشعراء محل غيرة وحسد من غير الشعراء، لأن كلماتهم وقوافيهم مكانها الجنة والخلود

وعكفتُ على دراسة الخيام لأنه شاعر وفيلسوف، وطرازه في الشعر والفلسفة طراز فريد،
فشعره هو حياته، وحياته فيها الجزع واليأس والهموم والقلق. وفلسفته هي أفكاره التي يعيش
بها ولها، وتزدحم في رأسه فيسأل ويتحرى ويناقش ويحاول ويحاول، يريد أن يعرف
عن الوجود والحقيقة، والخلق والموت، والمعاد والقضاء والقدر، وينطلق لسانه في عاطفة
وحماس، وأروع الحديث ما كان عن عاطفة، وما كان صاحبه مشتعلًا بالحماس، ويضبط
نفسه متلبسًا بالتجديف على الله، وبالاجتراء على الحضرة الإلهية فيندم ويستغفر، ويعتذر
كلما ضاق صدره بما لا يقال، ويتمنى لو يكون كالناس العاديين، وأن تسير مركب حياته فلا
تضطرب في بحار نفسه.

والخيام يقول الشعر فكأنما يزجيه لنفسه، وكأنما يحاول به أن يطامن من مخاوفه،
ويهدى به من جيشان روحه، وكأنه يتعهد به نفسه بالتربية، ويعلمها الأخلاق، ويعودها
الحكمة.

والخيام الفيلسوف لا يريد أن يفكر فقط ، لأنه لو فكر فقط فلن يوجد، وإنما يريد أن

يوجد، وأن يتطابق فكره مع وجوده، ويريد أن ينظر إلى داخل ذاته، ومن خلالها، وأن يسمع لها، ويلابس إيقاعها الباطن.

ويهجر الخيام أصحابه وأهله ويعتزلهم نفسياً، فهو معهم بجسمه وليس بذاته، لأنه يريد أن يكون مع نفسه ، وأن يحافظ على ثباته وسط تغير الحياة، وينشد لوجوده أن يكون صحيحاً، وأن ينأى به عن الزيف. ويريد أن تكون أخلاقه من ذاته ، وأن تكون حقيقته هي قاعدته السلوكية، وشعاره فيما يبدو: أن ما ينتجه الإنسان هو لنفسه، ولا وجود للحقيقة خارج ما ينتجه، وتطالبنا الحقيقة أن نعيشها، وأن تكون الحقيقة والحياة شيئاً واحداً ، هو ما نوافق على الالتزام به والمخاطرة في سبيله، وأعلى مخاطرة يمكن أن نقوم بها هي أن نختار في حرية أن نكون مؤمنين، لأن اختيارنا للإيمان يتطلب منا أن نكون على أعلى درجة من الذاتية، وأن نرضى بعدم اليقين الموضوعي، لأن الإيمان ليس بالعقل، والإيمان لا معقول.

وفعل الاختيار الذي يراه الخيام يتمثل فيه الحرية والجبر معاً، فنحن مضطرون أن نختار ولا يمكننا غير ذلك، ولأننا نختار فلا بد أننا أحرار في اختيارنا، وقد نختار أن نفعل أى شئ والإيمان فعل، وقد نختار الموت، المهم أن نستشعر الحرية، وأن نمارس فعل الاختيار، حتى لو اخترنا الضروري والمتاح الوحيد،

والخيام يرى في الوجود أنه إشارات وعلامات لنا على الطريق، لنهتدى بها ونكتشف عن طريقها ذواتنا، فنشعر بالمتعالي داخلنا خلال معاناتنا للوجود، ونشعر بالله من حولنا وداخلنا، بافتقادنا إليه!

وكأنى بالخيام شاعر وفيلسوف وجودى! وسفره الأعظم هو رباعياته، وبها من رباعيات! ولكن أيها نصدق؟ وأيها نكذب؟ وأيها للخيام وأيها ليست له؟

وكأنى بالخيام فيها أول فيلسوف وجودى في الإسلام

الكلمات عنده حافلة بالمعاني...، والعبارات تضج بالعواطف...، وأحوال الوجود الإنساني هي ما يهمله...، والله عنده ليس تصوراً، ولا شيئاً، وإنما هو الأنت المخاطب في مواجهة الأنا المخاطب، والصلة بينه وبين الله تعالى هي صلة ذات بذات وليست بينهما هوة...، لأنه بالحب قد أمكن رتق الهوة!

ذلك ما استخلصته من قراءاتي خلال الرباعيات، وأحسب أن رؤيتي للخيام جديدة... وبقدر ما كان إعزازی لجوته ، بقدر ما أحببته أكثر بسبب تفسيره للخمير التي جاء ذكرها في الرباعيات بكثرة، بأنها من الممكن أن تكون هي هذه الخمر الحقيقية التي نعصرها من العنب، ونشربها من القناني وفي الكؤوس، ومن الممكن أيضا تأويلها بأنها المعرفة اللدنية، يتلقاها العارف بالله عن ربه وهبياً، وهي المحبة يسقاها فيكون بها حال السكر من أحوال الوجد الصوفي. ودعوى جوته: أن الحياة تركز على القطبين فلا نستغنى عن أيهما... كالعين ترى بظاهرها الأشياء المحسوسة، وتشاهد المستور المخفى بباطن الوجدان، فتلاحظ الواحد في الكثرة... كالنبات يتكثر نباتات عن أصل النبات الواحد... وهكذا إيماننا بالله ، لأنه الواحد من وراء الكثرة، والله نراه واحداً بباطن الوجدان، ولا نملك إلا التسليم بوجوده، وفي تسليمنا بوجوده تعالى نزوعنا القوي الغالب أن يستغرقنا المطلق. والاستغراق هو الإيمان والمحبة والتسليم والتوكل!

وكم أحببت الخيام وأنا أقرأ له بين السطور واستشعر خطابه لي كقارئ، وإن من المؤلفين لفئة هم الصفوة يتخاطبون مع قرائهم بالشفيرة، والشعراء هم خير هذه الصفوة، وهم لا يتكلمون إلا رمزاً. والخيام من قمم الصفوة، لأنه شاعر وفيلسوف، وحديثه فيه الظاهر والباطن، والمعقول والوجداني، والحسي والمعنوي، ولهذا اعتبروا شعره من عيون التراث الإنساني.

والخيام بشعره الفلسفي رائد وصانع قيمة. وكان فيه متمرداً على كل من سبقوه ، وكل ما سبقه... وشعره في التمرد أدخله عداد فلاسفة وأدباء التمرد. وربما كنت سابقاً إذ أصف تمرده بأنه «التمرد الجميل»، فلم يكن في تمرده عنيفاً، واختار له الشعر كوسيلة تعبير، وهو أرق وسائل التعبير وأحناها، والدراما التي خص بها نفسه، بفلسفته في التمرد، تكشف عن شخصية أسطورية، يختلط فيها الخيال الأسطوري بالواقع المرير.

وأحسب أنني أعضد جوته في خطابه لحافظ، وأنقل عنه إلى الخيام بلسانه: يا عمر ! أيها الأقدس ! لسانك قد يكون صوفياً، وقد يكون غير ذلك، فالأمر سيان ، لأنهم في الحالين لن يفهموك حق الفهم، ولن تعدم أن تجد منهم من يذهب في تفسير رباعياتك

مذاهب الحمقى، وبعضهم سيفكر فيك تفكراً دنساً، وسيقدمون باسمك الخمر النجسة! والحقيقة أنك من كل ذلك براء، فأنت الفيلسوف، المتأمل، زهدت في الدنيا ولم تتصوف، وكنت الحكيم، والحكمة زينت حياتك، فلم تعزف عن الحياة، ولم تنكرها، وأقبلت عليها فلم تملكك!

وصدقت نبوءة جوته، فما أكثر ما يمتحن الحمقى اسم الخيام ويطلقونه على الحانات والخمارات ودور اللهو والفنادق وأصناف المخدرات والخمر! وما أكثر ما حرقوا في فلسفة الخيام وأساعوا فهمه، كما حرقوا في ترجمة الرباعيات، وأساعوا قراءتها عن عمد!

ولن نحب الخيام ونكون عُمريين أو خياميين إلا إذا فهمناه بوضوح، والفهم معرفة، والمعرفة الحققة تولد الحب!

ومرة أخرى أقول مع جوته: إن سوق الأدب حافل ويغرى بالشراء... والمعارف في تزايد على الدوام... وما أكثر ما كتب وقيل عن الخيام - فماذا نأخذ مما قيل وكتب؟ وماذا نترك؟

لا بد من التأملي إذن - شرط أن نستهدى الحب، وبدون الحب لا يمكن أن نُقبل على الشراء... فإن كنت أيها القارئ راغباً حقاً في المعرفة، وتريد لها أن تعمق وتربو، فلتحاول أن تسلك سلوك أهل المعرفة، وأن تجرب أن تختار... متوكلاً على الله، وكلّك ثقة فيه سبحانه... لأنك وأنت تختار تمارس عملاً من أعمال الحب، والذي يحب فهو الناعم برضا الله سبحانه!

وكان جوته محقاً إذ يقارن بين حافظ الشيرازي وعمر الخيام... فكلاهما شاعر ناب، وكانت بهما مشابهاة، وتأثر حافظ بالخيام... وكلاهما صاحب حرفة فيما يبدو، فالخيام أو أسرته - ربما - كانت تباع الخيام أو تصنعها، وحافظ كان خبازاً... وكلاهما امتحن التدريس وكان من الحفاظ، ويروى التاريخ أن الخيام كان يكفيه أن يقرأ النص عدة مرات ليحفظه عن ظهر قلب، وكذلك كان حافظاً، وأطلقوا عليه اسم حافظ لأنه من الحفاظ على الحقيقة... وكلاهما كتب في الإلهيات من فروع الحكمة، وكان عاشقاً للحياة، فقالوا عن حافظ إنه لسان الغيب وترجمان الأسرار، ووصفوا الخيام فقالوا حجة الحق ودستور الدين وحكيم الزمان، وخلط حافظ والخيام الغزل المادي بالغزل الروحي، فلا تدرى أيهما المقصود، وكتب في الخمر والحانات، وعن النُدمان والساقى والدنان والكؤوس، فما تدرى... أكانا يقصدان الخمر

على الحقيقة، أم أنها الخمر التى لاغول فيها، ولا نَزْف ولاصُدَاع، والتى عنها الصوفية فى أشعارهم؟

ولو قرأت بين سطور حافظ فستجد أصداءً من الخيام . وانظر إلى حافظ يقول ما معناه:
 إِنَّ الوَعَاظَ يَكْثُرُونَ فى المساجد وعلى المنابر، وإذا اختلفوا بأنفسهم فعلوا ما لايرضى الله!
 ومشكلتى التى أريدك أن تسأل فيها الفقيه الواعظ: لماذا يكون الآمرون هم أقل الناس توبة؟
 وكأنهم لا يعتقدون فى بعث ولا حساب، ولهذا يدجّلون على الناس، ويفسدون فى الأرض...
 فيارب! لثّر رأيك فيهم هؤلاء المنحرفين، الذين يهونون غلمان الأتراك! وأما أنت أيها السائل
 على باب الخانقاه، فانهض بسرعة، وتوجّه إلى دير المجوس، فإنهم هناك يقدمون شراباً
 يقوون به القلوب! وأما حُسن الحبيب – هذا الحُسن اللامتناهى – فمهما قَتَلَ من العشاق، فإن
 آخرين سيأتون من الغيب ويحلّون محلهم! ويا أيها الملك: سبّح على حانة العشاق، لأنهم فيها
 يُخَمَّرُونَ طينة آدم! وفى الصباح سيُسمع صياح الديك يتردد من حول العرش. وعندئذ سيقول
 العقل: لعلهم الملائكة يترنمون بشعر حافظ !

وهذا المثال السابق من شعر حافظ لدى الخيام مثله أو قريب منه، يقول :

الوَعَاظُ يَعْظُونَ ، ونحن، طلاب الحانث، نُصْلِحُ منهم، لأننا نشرب دم العنب، وهم
 يشربون دم الناس! والذين يأمرّون بالصلاح منافقون، وخمر المجوس تُنِيلُ المُنَى، وهى روح
 الروح، والديك يصيح فى الصباح، وأنت مع الخيام تردد شعره، والفلك يدور، وحِسان الأمس
 سيولين، وسيحلّ محلّهن حسان وعشاق، ولانهاية للدائرة، والعمر أضعناه فى المدارس!

وبرغم هذه المشابهة بين حافظ والخيام، فالفرق بينهما لايزال بعيداً، وهو فرق فى الزمان،
 فالخيام من القرن الرابع الهجرى، وحافظ من القرن الثامن، وفرق فى التفكير والتحضّر،
 فحافظ يلتقى فيه التصوّف الرمزي الصريح كما يتمثّل عند العطار والجلال الرومى، بالسبك
 الرفيع والصناعة المتقدمة كما يتمثّلان عند السعدى، وحافظ استطاع – بتعبير الدكتور عبد
 الرحمن بدوى – أن يجمع بين هذين القطبين فى تجربة روحية تشبه إلى حدٍ ما تجربة
 الخيام، وإن كانت أكثر عمقاً، وأقلّ حسّية.

وأختلف مع الدكتور بدوى، ولا أرى أن تجربة الخيام كانت أقل عمقا وأكثر حسّية، لأن
 حافظ من السهل تأويله، وليس الأمر كذلك مع الخيام. لأن الخيام بكل المعايير فيلسوف،
 وشعره لذلك فيه الظاهر الحسى، وفيه بالتأكيد الباطن الذى يحتاج إلى غواص، بوسعه أن
 يسبر أغواره، ويستخرج لؤلؤه المكنون.

والخيام فيلسوف – ولا أقل عن فيلسوف، له اتجاهاته ورؤياه، ليتفهمه ويحس بنبضه ويستوعب أفكاره، ويوضح الغامض منه.

ويشير الدكتور بدوى إلى أن الناس لم يختلفوا كثيراً في دلالة شعر الخيام، وأن ما يُثار في هذا الصدد من أقوال، تحاول أن تأخذ جانب التفسير الصوفى عند الخيام، فمرجعه غالباً إلى نزوات عابرة عند باحثين متحذلقين، يبتغون الابتداع والتجديد الزائف، أو أن مرجع هذه النزعة عاطفة دينية عمياء متحمسة للخيام، تريد الدفاع عنه بأيّة وسيلة!

ويقول الدكتور إن شعر حافظ، على العكس، صادر عن نفس لم تعذبها الحيرة إلا قليلاً، ولم تحفل بالتالى كثيراً بتبرئة نفسها، ولهذا جاء شعر حافظ صريحاً، سواء فى تصوّفه، أو فى شهوانيته الحسيّة. وكانت طبيعته مزيجاً من الناحيتين الصوفية والحسية، وهو فى الناحيتين عميق، وعمقه فيهما هو الذى يجعل أمر تفسيره شاقاً مشكلاً، بعكس الخيام الذى كانت الناحية الصوفية عنده – إن كانت قد وُجدت حقاً – فقيرة أو كالمعدومة، بينما طغت الناحية الأخرى (الفنية) فى أناقة ودقة لحدّ لهما، وارتفعت بالناحية الشهوانية الحسيّة عنده إلى مرتبة ممتازة.

ويقارن الدكتور بين حسيّة بودلير وحسية الخيام . وعنده أن الخيام أعمق، وعمقه بمعنى النفاذ إلى الأسفل، وليس الارتفاع إلى الأعلى – أى الارتفاع روحياً وصوفياً، فإذا جاز أن نعتبر بودلير يمثل نوعاً من التصوّف – وهو التصوّف إلى أسفل – فإنّ حافظاً يمثل التصوّف إلى الأعلى، بينما الخيام يحتل المركز المتوسط بينهما، وكل ذلك من داخل التصوّف الحسىّ إن صحّ هذا الجمع بين المتناقضات. وهذا العلوّ يقرب كثيراً من درجة المزج بين الحسيّة الروحانية فى شعر حافظ – فهو فى الذروة العليا من الحسيّة، التى تكون أيضاً الدرجة الدنيا للروحانية، أو هو فى القمة التى تلتقى عندها أرقى حسيّة مع أعمق روحانية، فى وحدة مليئة بالتوتر والتناقض الخصب.

والرأى عندى أن تفسير الخيام أو حافظ يتوقف أولاً وأخيراً على الذات المفسّرة، وعلى قدرتها على استقراء شيفرة الرسالة بين ذات الشاعر وذات القارئ،

وجوته أعجبه فى حافظ إقباله على السرور، على كل ما تتيحه اللحظة الحاضرة، واللحظة التى مضت واستدمجت فى اللحظة الحاضرة، ويصف حافظاً بأنّه «حكيم سعيد».

ولعلى لا أميل إلى وصف الخيام بالسعادة، وإن كنت أؤمن على وصفه بالحكمة وأزيد على ذلك فأقول إن الخيام «حكيم وجودى».

وكان حافظ بلبلاً غريداً، إنشَقَّ صدره وتعرَّى قلبه وتعلَّق بصره بالسما، يصدق بأعذب الترانيم. وكان الخيام أرغولاً حزيناً، وإنشاده فيه شجن، ولغته مشحونة شحناً عالياً بالفلسفة، تفصح عن عمق أصيل، وتكشف عن نفس متطلعة للتعالي. وحديثه في الرباعيات يظهر فيه قادراً على التفلسف، وعلى إدارة الحوار، وسوق الحُجج، وهو صوفي، ولكن صوفيته هي صوفية الوجوديين القائلين بالعبث واللامعقول، ومن ثم كان زهده فريداً، وخوفه من الله فيه الحب والرغبة، والعشق والإجلال، والرجاء واليأس، والأمل والقنوط.

والمشكلة في الخيام أنه يكتب الفلسفة شعراً، ويسبكها بصياغة فنية، ويريدها أقوالاً سيارة تجرى مجرى الأمثال،

وعلى عكس ما يقول أستاذنا الدكتور بدوي – أطال الله في عمره – فإن رباعيات الخيام فيها الرمزية، بل فيها من الرمزية الكثير الكثير، وإلا فكيف نسمى الفصل منها المَعْنُون «كوز نامه» أو «كتاب الكوز»؟ والكوز المقصود هو دِنُّ أو كَأْس الخمر. وهذه الرمزية هي التي تحير النقاد، وهي التي تضاربت بشأنها الأقوال في الخيام، فقال بعضهم: الخيام حُجّة الحق والتالي على ابن سينا ولا يمكن أن يسفَّ ويتبذل! وقال البعض: الخيام أبيقوري وإباحي وتناسخي وزنديق!

ومثل ذلك حدث مع كثيرين. وأذكر أن الخوارج رفضوا اعتبار سورة يوسف من القرآن، لأنهم حملوا ألفاظ «راودته وهيت لك وهمت به» من ألفاظها، على ظواهرها، وأساعوا فهم مشهد الغواية. وكذلك اشتد الجدل في حافظ في القرن العاشر، ورُفِع أمره إلي أعلى سلطة دينية، وطلبوا استصدار فتوى بتحريم شعره، ويذكر حاجي خليفة صاحب الكتاب المرجع كشف الظنون أن المفتي نبه إلى التناقض في المعاني في شعر حافظ، وإلى أن ذلك يستلزم تبايناً في التفسير، وذكر أن شعره فيه الطيب المقبول، والكثير القابل للطعن، وعلى القارئ أن يميز هذا من ذلك.

والفتوى فيها صدق، وتفسير حفاظ أو الخيام يتوقف على ذات القارئ. وكل أثر أدبي عظيم لابد أن يتضمن الظاهر والباطن – وإلا فماذا في دون كيشوت والكوميديا المقدسة ورسالة الغفران ومزامير داود ونشيد الإنشاد لو أننا قرأناهم من الظاهر ولم نعتبر الرمز فيهم، ولم نلجأ إلى التأويل؟

وهذه الازدواجية هي التي تنبه لها المفتي، ونبه إليها، وهي التي بلبت المفسرين، وحيرت

المترجمين. وهى أيضا التى أغرت المنتحلين على التزييف على الخيام، والادعاء عليه بما لم يكن فيه، وبما لم يقله، فأضافوا إلى رباعياته التى ربما لم تزد على العشرين، أو لم تتجاوز - على أكثر تقدير - الستين رباعية - أضافوا المزيد والمزيد، حتى بلغت الثلاثمائة أو أزيد قليلا، ثم تنامت الإضافة فجاوزت الخمسمائة، ثم زادت إلى الثمانمائة - ثم الألف ثم الألفين - حتى قال بعضهم إن الرباعيات الآن نحو من الخمسة آلاف أو أكثر!!

والكثيرون الذين يحكمون على الخيام، ويقضون فيه برأى، لا يذكرون شيئا عن الرباعيات المنحولة، وإن ذكروا ذلك وأكدوا عليه راحوا يتعاملون مع كل الرباعيات صحيحة ومنحولة - على حد سواء، ونقدوها جميعا على استواء، وترجمها المترجمون فلم يميزوا المنحول من الصحيح، وخلطوا الحابل بالنابل، واكتفوا بقراءة الخيام فى الرباعيات، ولم يرجعوا إلى كتاباته النثرية التى يشرح فيها فلسفته، وأشعاره العربية التى لم يُخْتَلَفَ على نسبتها إليه، ولو فعلوا لكان ذلك لهم معيارا يقيسون إليه الرباعيات، فيقضون فى الزائد منها المنحول، والصحيح الأصل، فما لا ينسجم مع شخصية الخيام التى حددها المؤرخون ووصفها الواصفون، وما لا يتفق مع فلسفته ومذهبه اللذين أفاض فى شرحهما الخيام وزاد، لابد أن يكون زائفا، ولا ينبغى أن يُعتدَّ به، ويتوجب تنحيته وتنقية الرباعيات منه.

وهذا الكتاب آليت على نفسى أن أحاول قدر استطاعتي أن أوصل فيه ما بدأه البعض، فأجلو الحقيقة، وأردّ الحق لأصحابه، ولسوف نناقش فيه لغة الشعر والتصوف وفلسفة الخيام، وسنحاول أن نحلل ما قيل وما يقال عن الخيام، ونستخلص صورة عامة لهذا الشاعر العظيم والفيلسوف المجيد، وسيكون علينا أن ننبيه باستمرار إلى ما بدأنا به الكتاب نقلا عن أبى العلاء المعرى. إن أقصى ما نستطيع مع الخيام هو أن نظن ونحدس.

عبدالمعنى الحفنى

الفصل الأول **عمر الخيام: الاسم، والكنية، والزواج،** **والأولاد واللقاب الجلالية والعلمية**

(١)

الاسم

الإجماع على أن اسم الخيام هو عمر بن إبراهيم، ولم يثبت له اسم ثلاثي، ولم تتوفر البحوث في أصله ونسبه وانتماؤه العرقية والطبقية. واقتصار الاسم علي عمر بن إبراهيم يؤكد أن الخيام لم يكن يهتم بأن ينسب نفسه ويسلسل لشجرة عائلته. والغالب أنه من أصول عربية سُنِّيَّة، فاسم عمر لا يذكره الشيعة الإيرانية، وهم أغلب الشعب، إلا بالسوء والسبِّ . ولو كانت أصوله إيرانية لكان الأولى أن يؤكد ذلك بإلحاق اسمه بأي اسم أو صفة إيرانية، أو حتى بأن ينسب نفسه إلى البلد الذي تنتمي إليه أصوله، كما يفعل كل شعراء الفرس تقريباً، كالبادغيسي والسفدي والسجزي والكنجوي والفرخي والخاقاني وغيرهم. وحتى لو كان الخيام سنياً مع كونه إيرانياً، لما أطلق أبوه عليه اسم عمر ليستعدي عليه الناس الذين يُنشأون على كراهية هذا الاسم. والغالب إذن أن عمر كان عربى النسب، ومن العرب الذين يهاجرون إلى إيران أو هاجروا إليها مع الفتح العربي، وانصهروا مع السكان الأصليين، وتزوجوا منهم واحتفظوا لأنفسهم ولأبنائهم بأسمائهم العربية ليميزوهم بها، وليفاخروا بأصولهم. وكان هؤلاء جميعاً من السُنَّة ولم يتشيعوا بالهجرة، وما يزال السُنَّة في إيران حتى اليوم هذه أصولهم ، ويقوى احتمال عروبة الخيام أنه كان يتقن العربية، وينظم الشعر بها ويؤلف المصنفات، ويندر ذلك بين شعراء الفرس الخالصة فارسياتهم.

(٢)

الكنية «أبو الفتح»

وكان الخيام يُكنى «أبا الفتح غياث الدين»، وكان الخيام كان له ابن اسمه «فتح»، وكأنه تأهل وعرف الزوجة والولد وكانت له أسرة، ويؤيد هذا الاحتمال ما أورده البيهقي في تاريخه

للخيام فى كتابة «حكما الإسلام» . أن ختنه الإمام محمد البغدادى حكى له.....».

والختن كل من كان من قبل الزوجة كالأب والأخ، وهو أيضا زوج الإبنة، وكان من يقول بزواج الخيام يفسر.. «الختن» بأنه إما حمو الخيام، أو أخو زوجته، أو زوج ابنته. إلا أننا نذهب مذهباً آخر، وهو فيما اعتقد الأصح، فقد يكون الخيام نفسه هو أخو زوجة البغدادى، ويؤكد القول بأن الخيام لم يتزوج الرباعية التى ترد عنه ضد الزواج:

ما خلق الله راحةً وهناً

إلا لمن عاش مفرداً عزباً

من ترك الانفرادَ واقتربنا

فقد جئنا بعد راحةٍ تعباً

وقد يقول قائل إن المرء يمكن أن يكون متزوجاً وله مع ذلك رأى فى الزواج يدعو إلى ضده. إلا أن فلسفة الخيام فى الزهد، ونفوره من كافة الارتباطات التى تقيد حرية حركته وتفرض عليه التزامات لها تأثير سلبي على حياته وتفكيره وشعوره بذاته، تحول بيننا وبين قبول هذا الافتراض أيضا.

ثم إن «الفتح» ليس اسماً على الحقيقة يجرى مجرى الأسماء التى يمكن أن نطلقها على الصبية، والعكس صحيح أن اسم «أبو الفتح» قد يكون بكامله مما يُطلق على أحد الناس، وعندنا فى مصر مثلاً عائلة «أبو الفتح»، وهذا هو لقبها.

والفتح فى اللغة بمعنى الرزق، وكان معنى «أبو الفتح» أنه المرزوق. وقد يكون الفتح بمعنى الفيوض الربانية والبركات والإلهامات، والفتاح من أسماء الله تعالى، فهو سبحانه الفتاح العليم، وكان المعنى أن الخيام صاحب فتوحات، أى إشراقات، ومن ثم فالأولى أن نسلّم فى تفسير هذه الكنية بأنها تفيد صفة من الصفات التى يحب تلاميذ المفكر وأصحابه أن يصفوها عليه، وأن يلقبوه بها، كنوع من التبجيل والتكريم.

والقول بزواج الخيام لا يتوافق البتة مع نظرتة الشاملة للوجود الإنسانى حيث يقول:

واضطراباً قد جئت هذى الديارا

وسأضطر للرحيل اضطراباً

ويقول:

دارُنا صاحِ خيمةً في قفارِ
ذاتِ بابين من دجى ونهارِ
ومقيلٌ لكل غادرٍ وسارِ

ورغم هذه النظرة المتزهدة والمتشائمة فإنه قد ذكر المحبة كثيراً في رباعياته، وهو صاحب هذا الشعار «الحب هو معنى الحياة»، وقد يبدو أن مما يُدرك من ذلك أن المرأة عنده لا يُستغنى عنها، كزوجة أو كخليفة، غير أن معنى المحبة في السياق العالم لفلسفة الخيام يمكن أن يكون أكبر من ذلك ، وهو يجعله الأول في مراتب المعاني:

أول دفتر المعانى الهوى
وإنه بيت قصيد الشباب
يا جاهلاً معنى الهوى إنما
معنى الحياة الحب والانجذاب

والذى يعانى الحب هو الإنسان، والخيام قد خصّ نفسه بالحب، وهو ملء قلبه ومعجون في طينته، وكأنه رسالته في الحياة، فإذا قال:

دع كل قلب لم يمازجه الهوى
أحواء دُيرٍ أم حَوّاه مسجد
وبدفتر العشاق مَنْ خُطَّ اسمُهُ
لم يعمه خُلد ونارٌ توقد

فربما كان يعنى نفس ما قصدت إليه رابعة العدوية وهي تقول : ما عبدتك رغبةً في جنتك. -
وتقول : إذا كنتُ أعبدك خوف النار فأحرقنى بنارها ، أو طمعاً في الجنة فحرّمها علىّ. -
وتقول عن حبها إنه الحب له لأنه سبحانه أهل لذلك. - وتقول: إذا لم تكن هناك جنة ولانار أفما كان الله تعالى يستحق أن يُعبد؟

يقول الخيام:

يا هذا القلب البئيس المُعَنّى

لم يفق من هوى الحبيب القاسى
مذ أداروا سلافة الحب قِدماً
ملأوا من دم الحُشاشة كاسى

والسُلَافَة هي أفضل الخمر تسيل وتتحلب قبل العصر، والرباعية من الواضح أنها لا تعنى الخمر على الحقيقة، لأن المحبة التى تحكى عنها هي محبة قديمة، والشئ من جنسه، والله هو القديم، وهو المحبة سبحانه، ومحبة الصوفية أصلها الانجذاب الذى يحكى عنه الخيام فى قوله «معنى الحياة الحب والانجذاب» ، وانجذاب المحب إلى المحبوب لا يكون إلا للجمال الذى هو عليه، والجمال الحقيقى صفة أزلية لله تعالى، وكل جمال فى الكون هو مظهر من مظاهر جمال الله، ليس إلا الله يحبه الخيام قِدماً وقد امتلأ قلبه بحبه، وسَكَّر بهذا الحب، والسُكَّر حال المحب عند مشاهدة جمال المحبوب، والحس فيه يذهل عن المحسوس، وله هيجان يصفه الخيام فيقول يالهذا القلب البئيس المُعَنَّى!

وإذن فالحب الذى ينبه إليه الخيام ليس هو الحب الإنسى للأهل والولد، والخيام لا يمكن مع زهده وتجرده إلا أن يكون قد عاش حَصُوراً لم يعرف الزوجة ولا الولد، وليست كنيته «أبو الفتح» إلا من باب التقليد، حيث الاصطلاح فى الإسلام على الزواج وأن يُكْنَى الرجل بابنه.

وأما كُنِيته غياث الدين فالمعنى الذى تنصرف إليه يتصل بعمل الخيام التعليمى، والغياث هو ما يغاث به المحتاج من طعام أو غيره، وكأن المقصود أن الخيام هو المعلم الذى يُكجأ إليه فى أمور الدين، والدين دينان، دين عند الله وعند مَنْ عرفه الله، وَمَنْ عرف مَنْ عرفه الله، ودين عند الخلق وقد اعتبره الله، فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه وهو الإسلام ومعناه الانقياد لله، فالدين هو الانقياد، فمن اتصف بالانقياد لله فذلك هو الذى قام بالدين وأقامه، أى أنشأه كما يقيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع للأحكام، والانقياد إذن هو عين فعل العبد، والدين هو من فعله، يقول الخيام:

إليك نصحى إذا ما كنت مستمعاً
لا تلبسَن ثوب تدليس على الجسد
العمر يفنى وعقبى المرء دائمة
فلا تبمعن بفانٍ ميشة الأبد

ويقول:

لئن عُمِرَتْ صاحى ألف حول
فسوف تعافى هذى الدار قهرا
وإن تك سائلا أو ربّ تاج
هذان غداً سيستويان قدرا

(٣)

حقيقة اسم «الخيّام»

وقالوا فى تفسير اسمه «الخيّام» أو «الخيّامى» بالأحرى كما يصرّ المؤرّخون من الفُرس، أن الفرق بين الاسمين فى الياء الأخيرة وهى ياء النسبة فى العربية، فلو كان أبوه فارسيا لنُسِبَ كما يقول الدكتور إحسان حقى فى كتابه «الخيّام بين الكفر والإيمان» - إلى صنّعه باللغة الفارسية، وكان لقبه «خيمة سان» مثلا ومعناها خيّام، أمّا أن يسمى «خيّاماً» فلا مبرر له.

والغالب أن اسم الخيّام لقب له أو لأبيه أو لعائلته، وربما كان أبوه يمتن صناعة الخيّام أو بيعها، وربما كانت هذه الصناعة فى الأسرة حتى أطلقوها عليهم وصارت لهم لقباً، ويرى الدكتور حقى أيضاً أن نسبة صناعة الخيّام إلى أبيه أو أسرته أو إلى الخيّام غير صحيحة، لأن الأمر لو كان كذلك لكان الأصح أن تكون النسبة خيّمى وليست الخيّامى.

ولا أحسب أن الخيّام نفسه قد مارس الخيامة، لأنه كما يروى مؤرخوه عن وصية الوزير نظام الملك - كان يدرس من صباه الباكر على الإمام موفق النيسابورى، وظل يدرس إلى وقت متأخر حتى ظهر نبوغه، وكان تضلّعه فى علمى النجوم والحكمة، أى العلم الرياضى، وقضى حياته فى الاشتغال بهما كما يقول دولت شاه فى «تذكرة الأولياء». فمن أين له الوقت ليشغل بالخيامة متكسباً؟

وإذن فالخيّام لم يكن هذا لقبه إلّا وراثته عن أبيه أو أسرته، والغالب أيضاً أن يكون الاسم عن الأسرة، لأن أباه لم يكن على الحقيقة صانع خيّام، وإلّا ما استطاع أن يتفّق على تعليم ابنه على الإمام النيسابورى، وأن يفرّغه للدراسة لا يزاحمها فيه حرفة أو عمل، وأحسب أن

الأديب محمد السباعي رحمه الله قد خانه التوفيق بنسبة الخيام لصناعة الخيام، ظناً أنه عالجها أيام فقره وخموله قبل أن يفكه الوزير نظام الملك من قيود الحاجة ويمنحه راتباً يغنيه عن أى عمل إلا التوفر للعلم والدراسة، وينقل السباعي عن الخيام ما يؤيد قوله، مترجماً معانى إحدى رباعياته، وفيها بترجمته: أن الخيام الذي خاط خيام العلم قد وقع في تنور الحزن فأحرقتة ناره، وقطع مقراض النحس أطناب حياته، وباع سمسار الأمل عمره في سوق التلف بلائمن»، والرباعية التي يشير إليها السباعي يترجمها أحمد حامد الصراف فيما ترجم من رباعياته عن الفارسية فيقول: وقع خيام الذي كان يخطط خيم الحكمة في كور الغم واحترق، وقد قطع مقراض الأجل أطناب عمره وباعه دلال الأمل رخيصاً.

والمحتمل أن الخيام في هذه الرباعية وغيرها لم يكن يشير إلى حرفته أو حرفة أبيه وإنما يستغل اسمه استغلالاً أدبياً فنياً للتعبير عن نفسه تعبيراً جميلاً مؤثراً، ودليلنا الرباعية التي ترجمتها: جسديك يا خيام يماثل الخيمة حقاً، والروح التي منزلها دار البقاء تشبه السلطان، فإذا ارتحل السلطان – ألا تُقوِّض الخيمة؟ – وحول هذا المعنى يقول البستاني في ترجمته:

إيه سَفَرِ الحِياة أَنْ اختتامك
إيه خِيَامِ قَدْ تداغت خِيَامُكَ
وتدانت من حدّها أيامُكَ

ويقول أيضاً:

إيه خِيَامِ ! إنما الأجسام
للنفوس المؤمّرات خيام
ولحينٍ لهنّ فيها مقام
ثم يَخْلِينَهَا إلى لا مكان

ويذهب الشاعر الإنجليزي فيتزجيرالد مترجم الخيام إلى مذهب آخر في تفسير لقبه الخيام أو الخيامي، وينكر أن يكون هذا اللقب نسبة لحرفة الخيامة، سواء للخيام أو لأبيه أو لأسرته، زاعماً أنه مجرد لقب شعري أو «تخلص» بمعنى الاسم القلمي، وتلك كانت عادة شعراء الفرس، وأن الخيام اختاره لنفسه يتوخى به التواضع خلافاً للعطار والفردوسي والسعدي وغيرهم ممن اتخذوا لأنفسهم ألقاباً رنانة فخيمة، فالعطار نسبة للعطارة أو الصيدلة التي امتهنها، والفردوسي نسبة للفردوس من مراتب الجنة وهي أعلاها، والسعدي من السعد

بمعنى السعادة. ولئن صدق ذلك على الفردوسى والسعدى ، فكيف يصدق على العطار؟ وأى فخر له أن ينسب نفسه للعطارة؟ وما هو التواضع فى أن ينسب الخيام نفسه للخيامة؟ والأغلب إذن كما يقول أحمد الصرّاف أن الخيامى هو اسمه على الحقيقة وليس «تخلصاً» أى اسماً قلمياً، غير أن الصرّاف يذهب مذهباً بعيداً جداً ويروى أنه يوجد بهذا الاسم شاعران وليس شاعراً واحداً، أحدهما لقبه أو اسمه الخيام والآخر هو الخيامى، وذلك هو شاعرنا. وأمّا الخيام فهو فى زعم الصراف من يدعى علاء الدين على بن محمد بن أحمد بن خلف الخراسانى، وله شعر كثير مشهور وديوان بالفارسية، وينقل الصرّاف هذا الخبر عن معجم يعطيه اسم «معجم الألقاب»، قال إن لدى الدكتور مصطفى جواد نسخة منه أطلعته عليها، وأن الاسم قد ورد هكذا فى المجلد الرابع من المعجم ص ١٧٦. ويستنتج أن بعض رباعيات هذا الخيام ربما نسبت لعمر الخيامى خطأ، وهذا الزعم يدحضه الأديب الإيرانى على دشتى فى كتابه «البحث عن الخيام» وينفى أن يكون هناك معجم بهذا الاسم، وأن هذا الشاعر الذى يشير إليه الصرّاف تخطو منه تماماً مراجع الشعر الإيرانية، وأنه لم يرد فى أى كتاب أو معجم أو موسوعة إيرانية اسم الخيام أو الخيامى إلا والمقصود به شاعرنا هذا - عمر الخيام - الحكيم الفلكى!

(٤)

القباه الجلالية والعلمية

ولقد أضفى المؤرخون على الخيام عدداً من الألقاب قالوا إن الخيام كان يُنادى بها فى المجالس، منها أنه الخواجه، والإمام، وحجة الحق، وعلامة الزمان، والحكيم، والدستور، والفيلسوف.

ويذكر البيهقى أن الإمام القاضى أبا نصر محمد بن إبراهيم النسوى أثنى عليه وأسماء سيد الحكماء وقال فيه أبياتاً من الشعر أجملها فى هذه الأبيات الأربعة:

إن كنت ترعين ياريج الصبا ذمى * فاقري السلام على العلامة الخيمى
بوسى لديه الأرض خاضعة * خضوع من يجتدى جدوى من الحكم
فهو الحكيم الذى تسقى سحائبه * ماء الحياة وفاة الأمظم الرمم
من حكمة الكون والتكليف يأتى بما * تغنى براهينه عن أن يقال لم

والخواجه التى اشتهر بها الخيام تعنى بالفارسية السيد، والإمامة لقب دينى، ولا تضاف إلا على أهل العلم من النابهين الذين يؤتم بهم فى تخصصاتهم ويُسمع لهم ويطاعون، وقد وصفه مؤرخه البيهقى بأنه «الشيخ المطاع»، ويخصه القفطى فى كتابه تاريخ الحكماء بالإمامة لخراسان دون غيرها، ويستطرد: أمّا فى مجال العلم والمعرفة فهو «بدون نظير»، وهو «علامة الزمان»، ويعنى بذلك أنه أوجد أهل عصره فى الفلك والرياضيات.

وأما «حُجّة الحق» فالمقصود أنه حجة الله على خلقه، وذلك هو مفهوم اللقب كما يرد عند أهل إيران حتى الآن. وهو عندهم مصطلح دينى صوفى، ويعنون به أنه إنسان كامل، ومن ذلك أن آدم عليه السلام كان حجة لله على ملائكته، وقيل فى الإمام الغزالى أنه حُجّة الإسلام، لأنه كان المرجع لأهل العلم ومايزال، وكانوا ومايزالون يستشهدون به ويحتجون بأقواله، فهو - كما قيل - تاج المجتهدين فى الدين الإسلامى، وسراج المهتدين فى التقوى والورع، وهو مقتدى الأئمة، والمبين للحلال والحرام.

وأما اختصاص الخيام بأنه حجة الحق، فلأن الحق هو الصواب والصدق والعدل، ضد الباطل والزيف والبهتان، والحق هو الله سبحانه، وقولهم إنه حجة الحق كقولهم آية الله، يقول الخراز الصوفى: عبد موقوف مع الحق بالحق للحق، يعنى موقوف مع الله بالله ولله، ويقول العروضى فى چهار مقاله أنه كان فى خدمة الأمير فسمع حجة الحق الإمام عمر يقول: سيكون قبرى فى موضع تنثر الشمال والأزهار عليه كل ربيع، وظن العروضى أن عمر يقول المستحيل، إلا أنه كان يعلم أنه لا يلقى الكلام على عواهنه.

وقد كان... فلماً توفى عمر وذهب العروضى يزور قبره، وجده كما حكى عنه، فأشجار الكمثرى والمشمش تبسط أغصانها على القبر، وتنثر من أوراق النور على الثرى وتغطيه بالزهر، وحينئذ تذكر ما سبق أن تنبأ به أستاذه فغلبه البكاء، ربما لأنه اعتبر منه النبوة بمثابة الكرامة وعدّه من أهل الكرامات.

(٥)

عمر الخيام الحكيم

ورد عن المحدثين أن عمر الخيام كان رياضياً وفلكياً، ومن ذلك إدوارد كاسنار وچيمز نيومان في كتابهما التخيلات الرياضية، فقد ذكرا أن الخيام بالإضافة إلى رباعياته التي لا تخلو منها مكتبة في العالم، كان في الرياضة والفلك نسيج وحده، وفي كتابه مختصر تاريخ الرياضيات ينسب المؤلف روس بول إلى أن الخيام باعتبار علماء القرن العشرين في الرياضيات يعتبر نابغة وخاصة في الجبر. ويقول الدكتور على عبد الله الدفاعة في كتابه عن نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات أن عمر الخيام اهتم اهتماماً خاصاً بالمقدار الجبري، وكان إقليدس قد حلّ فقط المقدار الجبري ذا الحدين مرفوعاً إلى قوة أسه اثنين، فابتكر عمر الخيام نظرية ذات الحدين المرفوعة إلى أس أي عدد صحيح موجب، كما حلّ الكثير من معادلات الدرجة الثانية، وفي كتاب دريك سترويك مصادر تاريخية في علم الرياضيات يقول: إن الخيام ذكر في كتابه الجبر والمقابلة قانوناً لحل المعادلات ذات الدرجة الثانية. ويورد الدكتور الدفاعة أن دراسة الخيام للمعادلات الجبرية من الدرجة الأولى والثانية والثالثة كانت حوالى سنة ٤٧١هـ، وأنه عالج المعادلات التكعيبية واستخرج الجذور لأية درجة. وقد اعتبر جورج سارتون في كتابه المدخل إلى تاريخ العلوم عمر الخيام من النوابغ لاستطاعته أن يحل بجدارة ودقة ١٣ نوعاً من المعادلات من الدرجة الثالثة، ويضيف إريك بل في كتابه تطور تاريخ الرياضيات أنه حل هذه المعادلات بطريقة هندسية تدل على نضج رياضى غير مسبوق، ويذكر جورج سارتون أن تصنيف المعادلات ينسب خطأ إلى سيمون ستيفين، والواقع أن الخيام هو صاحب التصنيف، ويذكر الدكتور الدفاعة أن الخيام لم يكتف بتطوير علم الجبر بل أدخله على علم حساب المثلثات، وحل الكثير من مستعصيات هذا العلم باستعمال المعادلات الجبرية من الدرجتين الثالثة والرابعة، ويبحث في النظرية التي أسندت ظلماً وجحوداً إلى «فرما» العالم الغربى الذى أتى بعده بقرون، والقائلة إن مجموع عددين مكعبين لا يمكن أن يكون «مكعباً»، وفي عام ٤٧١هـ استطاع أن يستنتج طول السنة الشمسية بما قدره ٣٦٥ يوماً و٥ ساعات و٤٩ دقيقة و٧٥، ٥ ثانية، ولم يتعدّ خطؤه إلا يوماً واحداً كل خمسة آلاف سنة، في حين أن الخطأ في التقويم الجريجورى المتبع الآن مقداره يوم واحد كل ٣٣٣٠ سنة، كما درس الخيام قاعدة توازن السوائل وركز على هندسة إقليدس، ووضع برهاناً جديداً للموضوعة الخامسة من موضوعات إقليدس.

وورد عن القدماء ومنهم **الشهرزورى** فى كتابه **نزهة الأرواح** أن الخيام يأتى فى الحكمة بعد ابن سينا، وكانت ميوله مع التصنيف، أى تصنيف الكتب العلمية، ومع التعليم، أى التدريس عموماً والرياضيات خصوصاً. ويشرح **زكريا القزوينى** فى كتابه **آثار البلاد وأخبار العباد** معنى أن الخيام من الحكماء فيقول: وكان عارفاً بجميع أنواع العلوم، سيما النوع الرياضى، فلما كان عهد السلطان ملكشاه سلّمه مالا كثيراً ليشتري به آلات للرصد ليتخذ رصد الكواكب، ولكن السلطان مات وما كان الخيام قد أتمّ مشروعه. ومع ذلك يقول ابن الأثير كلاماً مختلفاً ويذكر فى كتابه **الكامل فى التاريخ** أن السلطان ملكشاه عمل الرصد واجتمع جماعة من أعيان المنجمين فى عمله، منهم عمر بن إبراهيم الخيامى وأبو المظفر الاسفزارى وميمون بن النجيب الواسطى وغيرهم، وجعلوا النيروز أول نقطة من الحَمَل، وكان النيروز قبل ذلك عند حلول الشمس نصف الحوت. وصار ما فعله السلطان مبدأ تقويم، وخرج عليه الوزير نظام الملك من الأموال الشئ العظيم، وبقي الرصد دائراً إلى أن مات السلطان سنة ٤٨٥هـ فبطل بعد موته.

وربما ينبغى أن أنهى بما أفهمه من علمى **التنجيم والفلك** مما يختلط فيما يبدو على ابن الأثير، فال**تنجيم** نوع من العرافة، وعلم **الفلك** من علوم الرياضيات. وينفى العروضى تلميذ الخيام ومؤرخه أن يكون عمر من المنجمين فيقول إنه «لم يحدث أن شاهد منه قط أنه يعتقد بأحكام النجوم»، ويروى كشاهد على علم الخيام فى مجال الفلك أنه فى شتاء سنة ٥٠٨هـ أرسل السلطان فى مدينة مرو إلى السيد الإمام عمر أن يعمل اختباراً ليذهب إلى الصيد بحيث لا ينزل فى بضعة الأيام تلك ثلج ولا مطر، وكان الإمام فى صحبة واحد من الكبراء وينزل بقصره، فأرسل صاحب القصر يستدعيه ويخبره بالأمر، وانصرف الإمام عمر واشتغل بذلك يومين وضع فيهما اختباراً حسناً، وذهب بنفسه وأعلم السلطان بالاختبار، فلما ركب السلطان وذهب مدى صيحة فى الأرض، انعقد السحاب وهبّت الريح ونزل الثلج والضباب، فضحكت حاشية السلطان، فأراد أن يعود، ولكن الإمام عمر قال له: لتطمئن نفس الملك فإن السحاب سينقشع الساعة، وفى هذه الأيام الخمسة لن يكون بلل قط. فانطلق السلطان وانقشع السحاب، ولم يكن فى تلك الأيام الخمسة بلل قط، ولم ير أحد سحاباً.

وواضح أن هذا العلم الذى نبغ فيه عمر هو علم **الأرصاد الجوية**، وله فيه رسالة فيما تكون عليه الأماكن من مناخات، وما يقتضيه التنبؤ من مهارات ومعارف، وكان الخيام شديد الالتزام بالمنهج العلمى. ويروى عنه القزوينى أنه نزل ببعض الرُبط فوجد أهلها يشكون من

كثرة الطير ووقوع درقها على ثيابهم، فاتخذ تمثالاً من الطين ليفرّعها به ونصبه على شرافة من الشرافات فانقطع الطير عن الموضع.

وعلم الفلك الذى برع فيه الخيام من علوم الحكمة التى اتقنها العرب، وربما مصدر الخلط بين التنجيم وعلم الفلك أن هذا العلم الأخير كان يسمى أيضاً علم النجوم، غير أنه لم يكن على الحقيقة علماً للفلك، بل كان علماً يُتَعَرَف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية، على الحوادث السفلية. أما علم الفلك فهو الذى يختص بحركة الأفلاك، وكان الاعتقاد أنها ثمانية أفلاك ورصدّها أبرخس والمجسطى، وبرع فى الرصد من الإسلاميين البوزجاني والبيروني فى عصر عمر الخيام، وفى غير عصره أبو معشر البلخي وحنين بن إسحق وثابت بن قره وابن كثير الفرغاني ونصير الدين الطوسي وغيرهم، ويبدو أن عمر الخيام قد توفر مع سبعة أو ثمانية من الفلكيين على إصلاح التقويم، وهو ما كان يعنى السلطان ملكشاه من هذا العلم، وقد أكمله وأصحابه فى عهده وأطلق عليه اسم التقويم الجلالى. ويقول «جيبون» المؤرخ الكبير صاحب كتاب تاريخ هبوط وسقوط الدولة الرومانية أن مذهب الخيام فى تقويمه ليفضل المذهب الجريجورى دقة وإحكاماً، ويتفوق على التقويم الجولياني، ويبدو أن عمر الخيام كان إماماً لهذا العلم على الحقيقة، حيث يحكى البيهقى فى كتابه «حكماء الإسلام» أن حجة الإسلام الإمام الغزالي دخل عليه يوماً وسأله عن تعيين جزء من أجزاء الفلك للقبطية دون غيره، مع أن الفلك متشابه الأجزاء، فأطال الإمام عمر الكلام، وابتدأ من أن الحركة من مقولة كذا، وضمن بالخوض فى محل النزاع، وكان ذلك دأبه حتى قام قائم الظهيرة وأذن المؤذن، فقال الإمام الغزالي جاء الحق وزهق الباطل، وقام.

والواقعة تعيننا كثيراً إذ أننا نعرف أن الإمام الغزالي رضى الله عنه كان يلتقى بالخيام فى مجالس العلم، وأنه قد وقف منه فى هذه الجزئية من العلم موقف السائل، وربما قيلت الرواية جميعها انتحالاً لبيان فضل الخيام على الغزالي فى العلم وخاصة علم الفلك، وإذا علمنا أن الخيام كما يقول الشهرزورى كان يميل إلى التعليم، فإننا من الحكاية السابقة أيضاً نستطيع أن نستشف طريقته فى التعليم، ويلفت البيهقى انتباهنا إلى هذه الطريقة بقوله أنه (١) كان يطيل الكلام فى مجلس العلم (٢) أنه كان لا يخوض فى موضوع النزاع أو السؤال مباشرة (٣) أنه كان يحب أن يبدأ الكلام من أوله ويمسك خيط الموضوع من ابتدائه، وهذه الطريقة هى طريقة التعليمية من الحكماء، إذ أنهم كانوا يفتتحون تعليمهم بما يسمى علم التعقل أو العلم التعليمى، وهو عندهم أن يتولى الحكيم شرح موضوع التعليم من حيث مظهره ثم من حيث طبيعته إلى أن يستوفيه تماماً.

وملم الحكمة الذى ينسب الخيام إليه فيوصف بالحكيم وسيد الحكماء، من العلوم الجامعة التى كانت تُدرّس فى المدارس النظامية الإسلامية وحلقات المشايخ، وفيه الكتب المستفيضة. وتعريفه أنه: ١ - علم أحوال أعيان الموجودات على ما هى عليه، والموجودات التى يقصد إليها هى هذه الموجودات العينية الخارجية ٢ - ويدخل فى الحكمة العلم بأحوال الأعراض النسبية ٣ - ومن الحكمة العلم الرياضى، ومنه علم الحساب الباحث عن العدد، وهو قسم من الكم الموجود فى الخارج، وعلم الدوائر الهيئية التى موضوعها الأجرام العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وحركاتها وأوضاعها اللازمة لها ٤ - ومنها علم المنطق.

وذهب الحكماء وعلى رأسهم الخيام إلى تفسير الحكمة أيضاً بأنها علم الكمال الحاصل للنفس، تكماً معتدّاً به بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغى أن يُعمل من الأعمال وما لا ينبغى، لتصير النفس به كاملة ومضاهية للعالم العلوى، وتستعد بذلك للسعادة القصوى الآخروية بحسب طاقتها البشرية.

ونلفت النظر بشدة لهذا الكلام لأن له انعكاساته على طموحات الخيام وإحساسه بالقصور الشخصى مما ينعكس على رباعياته ونلمسه فيها من نغمة الحزن ورنة اليأس ومشاعر الجزع والإحباط والهم والقلق.

وموضوع علم الحكمة أشياء متعددة متشاركة فى الوجود المطلق أو الوجود الخارجى، والغرض من تحصيل الحكمة الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للإنسان، وأن يعمل بمقتضى علمه بها - والغاية هى أن يفوز بسعادة الدارين... فهل تحقق ذلك للخيام؟

والأعيان الموجودة التى يتعرف إليها الحكيم فى بحثه عن الحكمة أو قراءاته فيها أو تحصيله لها عن طريق الحكماء التعليمية، إما أن تكون الأفعال والأعمال، ووجودها يتم بقدرتنا واختيارنا أولاً، والعلم بأحوالها يؤدى إلى صلاح المعاش والمعاد ويسمى حكمة عملية، كما أن العلم بوجودها يسمى الحكمة النظرية، وهى نظرية لأن تحليلها بالنظر، وهى إدراكات وتصديقات تتعلق بالأمور التى لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيها.

ومن الحكمة العلم بما يصلح أحوال الشخص بمفرده، وهو علم الأخلاق أو الحكمة الخلقية، ومنها ما يصلح أحوال الجماعة كالأسرة والناس ويسمى الحكمة السياسية.

ومن الحكمة النظرية ما يسمى بالعلم الإلهى لأن مسأله منسوبة إلى الإله، ومباحث هذا

العلم مدارها الرب الأعلى والعقول التى هى الملائ الأعلى. وهذا العلم هو سبب الفلسفة. والفلسفة هى عند حكماء الإسلام كما كانت عند حكماء اليونان - أقول هى التشبه بحضرة واجب الوجود أى الله سبحانه - وأرجو أن يلاحظ القارئ أن الخيام كما سنرى من بعد يتخاطب مع الله خطاب ذات إلى ذات، لأنه ممثلىء بحضرة واجب الوجود، وما أشبهه بالحلاج وهو يقول ما فى الجبة سوى الله، أى أنه لا وجود للحلاج فى الجبة فقد صار الحلاج موقوفاً مع الله بالله والله. وقد درج أهل العلم على تسمية مثل هذه الأقوال للحلاج باسم الشطحات، والشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفرض عن معدنه، مقرون بالدعوى، وقيل عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب. وسوف نرى من ذلك الكثير عند الخيام، وأكثر مما عند الحلاج والبسطامى، وذلك لأن الخيام كان فيلسوفاً على الحقيقة - أى من أهل الفلسفة وليس من خارجهم أو متضايفاً على مجالسهم، ومن أمثال شطحات الخيام (بترجمة الصافى):

إلهى قل لى من خلا من خطيئة
وكيف ترى عاش البريء من الذنب
إذا كنت تجزى الذنب منى بمثله
فما الفرق ما بينى وبينك ياربى؟

وهذه الفلسفة بالإضافة إلى المنهج العلمى الرياضى الذى كان الخيام يأخذ به نفسه، هى التى طبعت رباعياته فجاءت كأنما هى منشور علمى فلسفى حافل بالحقائق العلمية والوجودية والقضايا الفلسفية بأسلوب شعرى وجودى.

وكان اشتغال الخيام بكل ما سبق من فروع الحكمة، وله المؤلفات فيها، وبقي من الحكمة أو من مواصفات الحكيم اشتغاله بالبرهان واهتمامه بالعلم الإلهى، وهو ما سنتناوله بعد أن نرصد أولاً مؤلفاته ثم نتحدث فيه كفيلسوف، وهو آخر ألقابه .

(٦)

مؤلفات الخيام بخلاف الرباعيات

يقول شمس الدين الشهرزورى فى كتابه ترجمة الأرواح وروضة الأفراح الذى سبق التنويه به أن عمر الخيام كان يميل إلى التصنيف، ويقول البيهقى إنه كان تلو ابن سينا فى

- أجزاء علوم الحكمة، وكانت له ضنة بالتصنيف.
- ومصنفات الخيام منها ما هو موجود كمخطوطات أو مضمّن في الكتب، أو قد ورد ذكره في الكتب الجامعة، ومنها:
- ١ - رسالة في الجبر والمقابلة بالعربية، ذكرها بروكلمان كأول محاولة ناجحة على مستوى العالم لحل المعادلات التكعيبية، وقال عنها إن الخيام قدميّ في هذه الرسالة ثلاث عشرة معادلة لم يكتف بحلها جبرياً ولكنه حلّها هندسياً كذلك.
 - ٢ - رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات إقليدس.
 - ٣ - مختصر في الطبيعيات ذكره الشهرزوري.
 - ٤ - رسالة في ميزان الحكم بالعربية في الاحتياال لمعرفة مقادير الذهب والفضة والجسم المؤلف منها، وأوردها على دشتي خطأ في كتابه البحث عن الخيام تحت اسم ميزان الحكمة وترجمها كذلك مترجمه إلى الإنجليزية.
 - ٥ - زيغ ملكشاهي اشترك في تأليفه.
 - ٦ - كتاب النوروز أو نوروز نامه بالفارسية يبين فيه أعياد الفرس ومواسمهم وتواريخها وأدابهم فيها.
 - ٧ - رسالة في لوازم الأمكنة في درك الفصول الأربعة وعلة اختلاف المناخ في البلاد والأقاليم.
 - ٨ - رسالة في الموسيقى ذكر الزركلي أنها بمعهد المخطوطات العربية ولم أعثر عليها فيه.
 - ٩ - رسالة روضة القلوب بالفارسية كتبها لابن الوزير نظام الملك.
 - ١٠ - رسائل في الفلسفة هي: رسالة في الكون والتكليف، ورسالة في جواب المسائل الثلاث من التضاد والجبرية والبقاء، ورسالتان في الوجود، ننشرها جميعاً لأول مرة عن مخطوطات بدار الكتب المصرية، والرسالة الأخيرة عن مخطوطه بمكتبة برلين.
- ويورد الدكتور على عبد الله الدقّاع للخيام ٢٧ مصنفات، منها رسالة الكون والتكليف يحصيها مرتين، ويبدو أنه قرأ أن الخيام توفي وكانت آخر قراءاته الشفاء فظنه من كتبه فرصده ضمن مؤلفاته! والشفاء كما هو معروف لابن سينا. ومما سجله له من رسائل:

١ - رسالة تبحث في النسب،

٢ - كتاب مشكلات الحساب،

٣ - مقدمة في المساحة،

٤ - رسالة عن المصادر الخامسة من مصادر إقليدس،

٥ - رسالة في حساب الهند،

٦ - كتاب المقنع في الحساب الهندسي،

٧ - رسالة في المعادلات ذات الدرجة الثالثة والرابعة،

ولا يذكر الدكتور الدفاع المراجع التي استقى منها معلوماته، وإنما اكتفى بالرصد دون سند، مع أن كل المراجع التاريخية والعلمية تكتفى بما أحصيناه وليس منها ما أفادنا به، ولذا لزم التنويه.

(٧)

عمر الخيام الفيلسوف

قلنا إن الخيام كان يُطلق عليه «الحكيم»، وشرحنا اتصال الحكمة بعلمى الرياضى والطبيعى ومُدخلات الخيام فيهما.

ويُطلق الحكيم أيضاً على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان، فإذا كانت الحكمة هى علم الهيئة فإن المعرفة بهذا العلم ليست غاية فى حد ذاتها بالنسبة لعقلية فذة موسوعية كعقلية الخيام، لأن غاية التعلم وتحصيل الحكمة أن يتحقق للمرء بها أن يكون حكيماً، وأن تتحصل له بالحكمة السعادة فى الدنيا والآخرة، ومن أجل ذلك أطلق جوته على الخيام اسم «الحكيم السعيد» ودلّل بذلك حقيقة على سعة علمه بالفلسفة الإسلامية، وبمعانى الحكمة عند المسلمين، وقلتُ إنى أطلق على الخيام اسم «الحكيم الوجودى» وليس السعيد، لأنه لم تتحصل له بالحكمة السعادة المرتجاة، بل كان بها بائساً وشقيماً، يخترمه القلق ويشمله جميعه ويضعه ضمن الفلاسفة الوجوديين. وكانت غاية الفلسفة عند المسلمين أن تتحقق للنفس الناطقة مرتبتها العليا بمعرفة الصانع تعالى، بما له من صفات الكمال والتنزه عن نقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال فى النشأة والآخرة، فهل يأتري بلغ الخيام هذه الغاية؟

إن السبيل إلى معرفة الصانع تعالى من وجهين: الأول: طريقة أهل النظر والاستدلال، وسالكوها إن اتبعوا الدين فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاعون، ولقبوا بذلك لأنهم كانوا في القديم مشائين في ركاب أرسطو، ومتعلمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة.

والطريقة الثانية: هي طريقة أهل الرياضة والمجاهدة، وسالكوها إن وافقوا في رياضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشروعون، وإلا فهم الحكماء الإشرافيون، ولقبوا بذلك لأنهم هم الذين أشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن أفلاطون، حاضرين في مجلسه، أو غائبين عن مجلسه، ومتوجهين إلى باطنه الصافي المنجلي بالعلوم والمعارف، مستفيدين منه بالتوجه إلى باطنه، لا بالمباحثة والمناظرة.

وفي شرح «إشراق الحكمة» أن مراتب الحكماء عشر: إحداها حكيم إلهي متوغل في التأله، عديم البحث، وهذا كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف، كأبي يزيد البسطامي ونحوه من أرباب الذوق دون البحث الحكيم، وثانيتهما حكيم بحاث، عديم التأله، متوغل في البحث، وهذه المرتبة عكس المرتبة الأولى، وهو من المتقدمين كأكثر المشائين، ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وأبي علي بن سينا وأتباعهما، وثالثتهما حكيم إلهي متوغل في البحث والتأله، وهذه الطبقة أعز من الكبريت الأحمر كما يقولون، ولا يعرف أحد من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة بخلاف أرسطو، لأنه توغل في معرفة الأصول والقواعد، وبسط الفروع، وفصل المجل، وميز العلوم من بعض ونقحها وهذبها، ورابعتها وخامستها حكيم إلهي متوغل في التأله، إما متوسط في البحث، أو أنه ضعيف، وسادستها وسابعتها حكيم متوغل في البحث، متوسط في التأله، أو ضعيف، وثامنتها طالب للتأله والبحث، وتاسعتها طالب للتأله فحسب، وعاشورتها طالب للبحث فحسب.

ولسوف نرى مرتبة الخيام في الحكمة الإشرافية هي المرتبة الثالثة، وهي مرتبة الحكيم المتأله المتوغل في البحث والتأله، وسبق أن أشرنا في الفصل السابق أن للخيام بحثاً في الحكمة النظرية والعملية، فيها العمق والأصالة، وأنه كتب عدداً من المقالات الفلسفية، منها رسالتان في الوجود، ورسالة في الكون والتكليف، ورابعة عن التضاد والشر والجبرية والقدرية والبقاء والباقي، غير أنه قد بسط فلسفته في الوجود عن حق في الرباعيات وفصل فيها القول تفصيلاً بطريقة شعراء الصوفية، أو الفلاسفة الإشرافيين، وإن كان في شعره قد بالغ في إخفاء معانيه الباطنة، وجعل فلسفته كالأمثال الدارجة، وصاغها في قالب الرباعيات لتأتى على شكل شعبي أشبه بالمواويل، وقد رآها فيتزجيرالد كذلك، ونقل عنه

المازنى وجهة نظره هذه وطورها فقال: يخيل إليك وأنت تقرأ رباعيات الخيام... كأن الخيام كأولاد البلد أبناء الجيل الماضى فى مصر، ممن كان همهم أن يحياوا الليل بالشراب والطرب والأنس، فإذا تنفّس الصبح عاذوا بمخادعهم وأسدلوا الأستار وحجبوا الضوء وألقوا رءوسهم على الوسائد وناموا، ولا تعدم من هؤلاء أيضاً فلسفة، فقد تسمع منهم قولهم إن العمر قصير، وإن المنايا راصدة، وإن العصفور فى اليد خير من ألف عصفور على الشجرة، وبعد رأسى لا كانت الدنيا، إلى آخر هذه الكلمات التى تخطر بكل بال وتكاد تجرى على كل لسان، والتى هى من الشيوخ والابتذال بحيث لا تستحق تكريم الارتفاع بها إلى مستوى النظرات فى الحياة، فهو يقول مثلاً فيما ترجم رامى:

أين النديم السمع؟ أين الصبوح؟ * فقد أمضى الهم قلبى الجريح
ثلاثة من أحب المنى * خمراً وأنعام ووجه صبيح

أويقول:

لا تشغل البال بماضى الزمان * ولا بأتى العيش قبل الأوان
واغنم من الحاضر لذاته * فليس فى طبع الليالى الأمان

ولانرى أن تهمة ابتذال معانى الفلسفة فى الأعمال الأدبية بالشئ الجديد الذى يستحضره المازنى، فهذه التهمة نفسها قد ووجه بها سقراط عندما رأى أنه لا انفصال بين الفكر والوجود، وأن الفلسفة لابد أن تنزل إلى الأسواق، وأن يتعاطاها إنسان السوق كما يتعاطاها الأكاديمى الباحث، ومن أجل ذلك قيل إن تاريخ الفلسفة ينقسم بمجىء سقراط إلى ما قبل سقراط وما بعده.

وأرى أن ما حدث مع سقراط وقع مثله للخيام، فلقد بلغ من بساطة أحاديث سقراط أن شككوا فى وجوده أصلاً، إلا أن الباحثين أثبتوا أنه كان إنساناً حقيقياً، وأنه عاش ومات فى أثينا، وأنه كان من الطراز السوفسطائى المعلم، وأنه كان يعلم شباب أثينا حكمة التمايز عن الآخرين، وأنه دخل فى محاورات ومساجلات اشتهرت عنه وجعلت لفلسفته طابعاً شعبياً، ولشخصيته طابعاً إنسانياً عميقاً، وكان شعاره إعرف نفسك، وأتهم بإفساد الشباب وحكم عليه بالإعدام، وكان يؤثر الإنسان بنظره، وشغل بالأخلاق باعتبارها ماهية الإنسان، وهذا ما عناه شيشرون عندما قال إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أى أنزل الفلسفة من البحث فى الأفلاك والعناصر إلى البحث فى النفس وفيما يؤدى إليه خيرها،

وأبدى نفوره من صراعات الآلهة وشهوانيتهم لاعتقاده أن الألوهية مثل أعلى وضمير نقي، وذلك ما جعله ينبذ القرابين والصلوات في المعابد لإيمانه أن الدين عقيدة وعمل، وأنه لا معنى لطقوس تُؤدَّى مع تلطيخ النفس بالإثم.

ونفس هذا الشيء سنجده عند الخيام، وهو ما أدَّى إلى الاشتباك مع الناس كما حدث مع سقراط الذي كان يلجأ إلى تسفيه أحلامهم بجذله السقراطي، فاتهموه بالإلحاد وأنه يسخر من الآلهة (نفس التهمة للخيام).

وتطورت طريقة سقراط فيما يسمى بالفلسفة الشعبية في عصور التنوير اللاحقة، وقبل هذه الفلسفة لم يكن لأحد الجرأة على مناقشة مسائل الدين، فتصدَّى لها فلاسفة من «أولاد البلد» رفضوا أن يكتبوا فيها باللاتينية، ونبذوا مصطلحاتها، واستخدموا اللغة الشعبية والحوار، ومن هؤلاء في ألمانيا مثلاً كروستيان توماسيوس، وكان أستاذاً جامعياً تحلل من الالتزامات الاسكولائية، وحاضر بالعامية، وأصدر جريدة بالعامية.

وفي حالة الخيام نجد أن النقاد يجمعون على أن شعره يكاد يكون عامياً، وهو بهذه الصفة من شعراء الدرجة الثانية، وربما الثالثة، بل إن مراجع الشعر الفارسي القديمة تخلو من أي ذكر له، ولم يحفل أحد بتسجيله على الطريقة الأكاديمية.

وإنه لما يلفت النظر في الخيام أنه قد تُرجم إلى العامية في مصر والعراق ولبنان، وهي أول محاولة فيما نعلم لترجمة تراث إنساني للغة العامية، الأمر الذي يثبت إحساس شعراء العامية بنبض الخيام، وأنه منهم، وقد أوردنا في هذه الكراسة أربع تراجم بالعامية للرباعيات.

ولما أُعدم سقراط واصل أفلاطون طريقته، وإنما لم ينزل بالفلسفة إلى الأسواق، واكتفى بطريقته التعليمية المشائية داخل مدرسته التي أنشأها لذلك، وورث أفلوطين تعاليمه وأقام نمطاً فريداً من الفلسفة يمكن تعريفها بأنها فلسفة دينية، أو دين مفلسف أساسه العقلية العلمية.

وهذه المدرسة الأفلاطونية الجديدة هي التي أثرت في فكر الخيام وصنعت فلسفته، ولم يكن الخيام بدعة في ذلك، فهي أيضاً المدرسة التي كان لها أكبر الأثر في الفكر الإسلامي، وكان تأثيرها واضحاً في كتابات مثل سلامان وأبسال لابن سينا، وحى بن يقظان لابن طفيل، والغربة الغربية للسهروردي.

وعرف الإسلاميون أفلوطين باسم الشيخ اليوناني، وتبينوا في الأفلاطونية الجديدة نزعتها الروحية التي جعلتهم يميلون إليها أكثر، ونفذت غنوصيتها في الثقافة الإسلامية وتسملت حتى إلى علم الحديث.

ويذكر علماء الحديث ثلاثة أحاديث موضوعة اصطبغت بالصيغة الأفلاطونية، الأول: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فاقبل، ثم قال له أدبر فادبر، ثم قال ومزني وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم على منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثبت، وبك أعاقب»، والثاني: «كنت نبياً وأدم بين الطين والماء»، والثالث: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني».

فهل نستغرب بعد ذلك أن تكون فلسفة الخيام فلسفة مشائية إشراقية، وأنه قد اختار لها الصيغة الشعرية العامة التي للرباعية، ليكون أقرب إلى الناس فيحدثهم حديثه في الحكمة؟

أقول: هل نستغرب ذلك؟

ولسوف نناقش فلسفة الخيام بأكثر من ذلك لنرى أصولها وجذورها، وذلك يتطلب حتماً أن نعرف منه أولاً، وعن تربيته وثقافته، ومواصفاته زمانه ومكانه، لنحيط بتأثير ذلك كله على تفكيره.. وذلك موضوع الفصل التالي إن شاء الله.

الفصل الثاني

عمر الخيام: المولد والوفاة والموطن

(١)

المولد والوفاة

يذكر النظامي العروضي السمرقندي في كتابه چهار مقاله أن الخواجه الإمام عمر الخيامي، والخواجه الإمام مظفر الاسفزازي لما هبطا مدينة بلخ سنة ٥٠٦هـ نزلا في قصر الأمير أبي سعد في حيّ النحاسين - أي أن عمر الخيام كان حياً يُرزق حتى تلك السنة، ثم يقول إن سلطان مرو أرسل إلى عمر سنة ٥٠٨هـ أن يعمل تنبؤاً بالطقس، أي أنه كان حياً أيضاً حتى هذه السنة. ثم يروي البيهقي في كتابه حكماء الإسلام أنه دخل على الإمام عمر في خدمة لوالده (أي والد البيهقي) سنة ٥٠٧هـ. وكذلك يروي العروضي أنه في زيارة له إلى نيسابور سنة ٥٣٠هـ عَلمَ أن عمر الخيام قد حَجَبَ وجهه التراب منذ بضع سنين وأصبح منه العالم السفلى يتيماً، وقيل له إن عمر الخيام قد مات. والبضع في اللغة ما بين الثلاث إلى التسع فإذا جاوزت لفظ العشر ذهب البضع فلا تقول مثلاً بضع وعشرون، ولذلك أحسب أن مترجم كتاب براون تاريخ الأدب الإيراني قد أخطأ حينما جعل البضع ثلاث عشرة سنة. وكذلك أظن أن المرحوم الصراف قد جانبه الصواب حينما ذكر ناقلاً عن العروضي أنه قد قيل له إن أستاذه قد توفي منذ أربع سنوات (١١) وكأنه قد فسر البضع بأنه أربع سنوات. فإذا اتفقنا على ماهية البضع وطرحنا ذلك من السنة - ٥٣٠هـ - التي نزل فيها العروضي نيسابور، لكان معنى ذلك أن وفاة الخيام جرت ما بين ٥٢١ و ٥٢٧هـ، أو أنها جرت بشهادة العروضي بعد آخر مرة روى أنه كان معه فيها وذلك سنة ٥٠٨هـ. وفي حاشية محمد عبد الوهاب القزويني على چهار مقاله أن أكثر مؤلفي أوروبا كتبوا أن وفاة الخيام كانت سنة ٥١٧هـ. وكتب بروكلمن أنها سنة ٥١٥هـ. ويورد مؤلف مادة الخيام بالموسوعة البريطانية أن وفاة الخيام كانت في الرابع من ديسمبر سنة ١١٢٢م بنيسابور، وأن مولده كان في ١٨ مايو سنة ١٠٤٨م، وسنده في هذه التواريخ المحددة العلامة الهندي جوفيندا تيرثا Govinda Tirtha في كتابه « The Nectar Of Grace: Omar Khayyam's Life and Works ». ومع ذلك فإن عالين روسيين هما روزنفيلد ويوشكفيتش في كتاب

لهما بعنوان «Omar Khayyam: Traktaty – موسكو ١٩٦١» استخدمنا نفس المعلومات التي استخدمها جوفيندا ودللا بها على أن وفاة الخيام كانت في الرابع من ديسمبر سنة ١١٣١م، وبذلك يكون عمره عند الوفاة ٨٣ سنة، ويعلق إويل سيتون على ذلك بأن هذا محتمل لأنه يتوافق مع ما ذكر من أن الخيام عاش لوقت متأخر.

ومن الأهمية بمكان تحديد وفاة وميلاد الخيام، وذلك لأنه بناء على هذه التواريخ ستتحدد قضايا كثيرة مختلف عليها – منها قضية الأصدقاء الثلاثة: عمر الخيام الشاعر والفلكي، ونظام الملك الوزير المشهور، وحسن الصباح مؤسس فرقة الحشاشين والمنظر للفكر الباطني في عصر الخيام، وينفي البعض هذه القضية على أساس أن عمر الخيام لا يمكن أن يكون قد التقى نظام الملك بسبب فارق السن الكبير بينهما، ومن هؤلاء ماسينيون وآخرون.

والقضية في رأينا كالاتي: السبب في هذا الإشكال ما أورده العروضي من تواريخ عن لقائه بالخيام وعن وفاته. وعند موازنة ما قيل عن وصية نظام الملك حول هذا اللقاء المشهور بين زملاء الدراسة، وقصة العهد الذي قطعوه على أنفسهم، بما ذكره العروضي من تواريخ – أقول بموازنة هذين ببعضهما فإن تواريخ العروضي تتهافت، وتتهافت معها كل الاستنتاجات التي تترتب عليها، والأسلم هو ما يقول به البعض أن الخيام من شعراء القرن الرابع أو الخامس الهجري، وأنه عاصر الدولة السلجوقية، وأن ثقافة العصر التي سادت إبان حكم هذه الدولة هي التي تشيع في رباعياته، وأن فلسفته التي تعكسها كتاباته النثرية والشعرية هي صدى أو رد فعل للفلسفات التي سادت نيسابور وبلخ وخراسان عموماً خلال حكومات آل سلجوق.

ومع ذلك فلا ينبغي أن يفهم أننا نشك في كل رواية العروضي، وإنما نبدي التحفظ على ماورد بها من تواريخ، لأن ذكر هذه التواريخ على هذه الصورة التي وردت بها يوحى بأنها متعمدة، وأن وراءها قصداً معيناً لا أستطيع أن أتكهن به، وقد يكون احتمالاً هو التشكيك في وصية نظام الملك وقصة الخيام والصباح، وقد يكون غير ذلك، والله أعلم.

ويقول العروضي أنه لما نزل نيسابور علم بوفاة الخيام، ولم يحدد التاريخ، واكتفى بأن نقل إلينا ما ترامى إلى سمعه، ولم يكلف نفسه أن يزور أسرته أو يسأل عنهم، أو عمن تبقى منهم، أو أن يسأل تلاميذه وأصحابه وهم كثر، وهذا واجبه كمؤرخ للخيام وتلميذ يستشعر بعظيم الاحترام لأستاذه، وأقل ما يقتضيه الوفاء أن يتحرى الدقة فيما يكتبه عنه لأنه للأجيال والتاريخ.

وعلى أي الأحوال فإن الخيام نفسه قد زودنا ببعض المعلومات عن عمره حيث يقول في إحدى رباعياته ما يثبت بلوغه الشيخوخة:

قد انطوى سفر الشباب واغتدى
ربيع أفراحى شتاءً مجدداً
لهفى لطير كان يُدهى بالصبا
مضى أتى وأى وقت ذهباً

وعندما يبلغ سن الستين يستشعر أنه قد دنا من الموت أكثر فيقول:

لا تؤمل ما فوق ستين حولاً

ثم يطعن في السن ويبلغ السبعين فيقول:

بلغت سبعين حولاً كاملاً فمتى
ألقى الهناء إذا لم ألقه الآن؟

ثم يبلغ سن الثانية والسبعين فيقول:

هركز دل من ز علم محروم نشد
كم ماند زا سرار كه مفهوم نشد
هفتاد ودوسال عمر كردم شب وروز
معلوم شد كه هيچ معلوم نشد

أى ما حرم قلبى قط من العلم، ولم تبق من الأسرار التى فهمتها إلا قليلاً، وعشت اثنتين وسبعين سنة، ليلها ونهارها، فعلمت أخيراً بأنى لم أعلم شيئاً أبداً.

والعدد «٧٢» هذا نجده فى ترجمات أخرى للخيام على أنه ٧٢ فرقة، وهذا اللبس ربما – أقول ربما – مصدره فيتزجيرالد فإنه يقول فى الرباعية رقم ٤٣ من الطبعة الأولى لترجمته:

The Grape that can with Logic absolute

The Two - and - seventy jarring Sects confute:

The subtle Alchemist that in a Trice

Life's leaden Metal into Gold transmute.

ويترجم البستاني معناها فيقول مشايحاً له حول المقصود من العدد ٧٢:

صاح خلّ الثنتين والسبعينا ملةً تنشد الهدى واليقينا واشف داءً فى جانبك دفيناً

وفى تفسير هذا العدد يقول البستاني فى شروحه على المتن: انقسام الشعوب إلى ٧٢ ملة قول جار مثلاً فى بلاد الفرس. وقد ذكر أحد شراح الرباعيات كلاماً مروياً عن الرسول ماله: إن أمتى ستنقسم إلى ثلاث وسبعين ملة، جميعها تدخل النار إلا واحدة. والخيام هنا يشير إلى الشيع والطوائف على اختلاف نزعاتها. — فهل يأتري انساق البستاني وراء خطأ ارتكبه فيتزجيرالد حول العدد ٧٢، أم أن هناك رباعية ترجمتها كما أوردها الشاعر الإنجليزى وتابعه فيها الشاعر العربى؟

ونعود إلى رواية العروضى عن وفاة الخيام ونكتفى منها بأن الخيام كانت وفاته بنيسابور ودفن بها بمقبرة الحيرة. وقبر الخيام ما يزال هناك وقد ابنتى فوقه المحبون لرباعياته ضريحاً يزوره الناس ويتبركون به. وعندما زاره العروضى تذكر نبؤة الخيام التى سمعه يقولها بحضوره وفى مجلس الأمير أبى سعد بقصره ببلخ: أن قبره سيكون فى موضع تنثر الشمال الأزهار عليه كل ربيع». وقد فاجأ قوله ذاك العروضى وظنه يقول المستحيل، إذ من أين له أن يعرف؟ فلما زار قبره وأرشد إليه أحد الأدلاء وجده أسفل حائط لبستان «وقد امتدت أغصان أشجار الكمثرى والمشمش من البستان عليه، ونثرت من أوراق النور على ثراه ما غطاه بالزهر»، وعندئذ تذكر النبوة وتحسّر على أستاذه وغلبه البكاء. ولأحسب يقيناً أن ما أبكاه هو مشهد القبر ولا تحقق النبوة، وإنما هو بالتأكيد هذه الأبيات التى أبدعها أستاذه عن مثل هذا الموقف والتى تذكرها الأجيال له. يقول الخيام:

يا دهر أكثرت البلى والخراب * وسُمت كل الناس العذاب
ويا ثرى كم فيك من جواهر * يبين لو ينبش هذا التراب
وإن تواف العشب عند الغدير * قد كسا الأرض بساطاً نضير
فامش الهوينا فـوقه إنه * غـذّته أوصال حبيب طـريرا!

وأحسب أن العروضى قد انصاع للأمر ومشى الهوينا ودموعه تخضل لحيته وتمتلىء بها مآقيه!

ويروى الشهرزورى مشهد وفاته فيأتى وصفه كأبداع ما يكون الوصف الدرامى من جلالٍ

وعظمة، وشموخ ووقار، ورقة وحنو يذيب القلب. - يقول الشهرزوري عن ختن الخيام المسمى محمد البغدادي الذي حضر الوفاة ونقل هذا الوصف إليه بعد أن رآه رأى العين - قال: كان الإمام عمر يقرأ متأملاً فصل الإلهيات من كتاب الشفاء لابن سينا، وكان يتخلل بخلال من ذهب (كذا)، فلما وصل إلى باب الواحد والكثير وضع الخلال بين الورقتين وطلب أن ندعو أصحابه حتى يوصي، فلما وصي قام وصلي، ولم يذق طعاماً ولا شراباً حتى كانت صلاة العشاء فصلاها وسمعوه يقول: «اللهم إنك تعلم أنني عرفتك على مبلغ علمي، فاغفر لي فإن معرفتي إياك وسيلتي إليك...» ثم أسلم الروح!

وكانها ميتة بطل تراچیدی - أو كما يقولون كانت نهايته نهاية تستحق! ولنراجع المشهد: عمر يقرأ ويتأمل. وأي كتاب كان يقرأ؟ هو كتاب الشفاء للفيلسوف الأعظم ابن سينا، والشفاء هو رائحته الفريدة ودرته الخريدة. وواضح أنه تأثر بما كان يقرأ أشد التأثر حتى أنه قام يصلي ويوصي، وامتنع بعد ذلك عن الكلام والحركة فلا يكلم إنسياً، وكأنه كان يستحضر نفسه أمام ربه، ولذلك سمعوه يناجيه مناجاة العارف بالله: يارب! لقد عرفتك على قدر ما أستطيع، وشفيعي إليك هو هذه المعرفة بك، فاغفر يارب!

وقالوا أكثر من ذلك إن آخر ما أنشده قبل وفاته هذا الرباعي:

يارب خردم درخور اثبات تونیست
واندیشه من بجز مناجات تونیست
من ذات ترا بواجبی کسی دانم
داننده ذات تو بجز ذات تونیست

أي: ياربي! إن عقلي قاصر عن معرفة أسبابك، وماتفكيري إلا مناجاة لك، وأنا أعرف ذاتك حق المعرفة، ولا أعلم ذاتك غير ذاتك.

وقيل كانت آخر أناشيده قبل الوفاة هذه الرباعية:

سير امدی آی خدای از هستی خویش
از تنک دلی واز تهی دستی خویش
از نیست چو هست می کنی بیرون آر
زین نیستیم بحرمت هستی خویش

ومعناها: مللت يا إلهي وجودي من ضيق صدري وقلة ذات يدي، يامن يجعل من العدم وجوداً، أخرجني من عدمي بحرمة وجودك!

(٢)

عمر الخيام: الموطن

ذهب بعض المؤرخين إلى أن الخيام من مواليد قرية شمشاد من قرى بلخ، أو من بسنك استراباد، إلا أن ما يذهبون إليه ليس له ما يرجحه يقيناً، ويكاد يكون الإجماع على أن الخيام نيسابوري، ولد بنيسابور، وفيها عاش، وبها دفن.

وفي كتاب نزهة الأرواح للشهرزوري أن عمر الخيام نيسابوري أصلاً وموطناً، ويذكر القفطي في تاريخ الحكماء أنه إمام خراسان، باعتبار أن نيسابور تتبع إقليم خراسان، ولذلك فإن البيهقي في كتاب تنعمه سوان الحكمة يعدد حكماء خراسان الإقليم ويقول إن الخيام بالنسبة لهم أنخرهم بحراً، وأرفعهم قدراً، وينب القزويني في آثار البلاد إلى أن نيسابور ينسب إليها من الحكماء عمر الخيام.

ونيسابور كما ترد في معجم البلدان لياقوت الحموي: بفتح أولها، والعامة يسمونها نساوور، مدينة عظيمة ذات فضائل جسيمة. وهي معدن الفضلاء، ومنبع العلماء، لم أر فيما طوّفت من البلاد مدينة كانت مثلها. وقال بطليموس في كتابه الملحة: مدينة نيسابور طالعها الميزان، ولها شركة في كفاف الجوزاء مع الشعري، ومن هناك طالت أعمار أهلها.

واختلف في تسميتها بهذا الاسم، فقال بعضهم إنما سميت بذلك لأن «سابور» مرّ بها وفيها قصب كثير، فقال يصلح أن يكون هنا مدينة، فقل لها نيسابور.

وقيل في تسميتها وتسمية مدن سابور خواست وجنديسابور أن سابور لما فقدوه حين خرج من مملكته كقول المنجمين، خرج أصحابه يطلبونه فبلغوا نيسابور فلم يجدوه، فقالوا ليست سابور، أي ليس سابور، فرجعوا حتى وقعوا إلى سابور خواست، فقل لهم ماتريدون، قالوا سابور خواست، ومعناه نطلب سابور، ثم وقعوا إلى جنديسابور، فقالوا وندسابور، أي وجد سابور.

وإذن فنيسابور ليست هي جنديسابور، ولذلك فقد وقع المرحوم توفيق مفرج مترجم

الرباعيات في الخطأ عندما ذكر أن الخيام من جنديسابور، فاختلط عليه أمر التسميتين وظنهما واحداً، أو أنه ظن أن الصواب نطق نيسابور جنديسابور، والله أعلم.

ويقول الحموي إن أكثر شرب أهل نيسابور كان من قنّى تجرى تحت الأرض، ينزل إليها في سراديب مهياة لذلك، فيوجد الماء تحت الأرض وليس بصادق الحلاوة، ويقول إن عهده بها كثيرة الفواكه، وكان المسلمون قد فتحوها في أيام عثمان بن عفان والأمير عبد الله بن عامر بن كُرَيْر سنة ٣١هـ صلحاً، وبني بها جامعاً، وقيل إنها فُتحت في أيام عمر على يد الأحنف بن قيس، وإنما انتفضت في أيام عثمان، فأرسل إليها عبد الله بن عامر ففتحها ثانية، وأصابها الغز سنة ٤٨هـ بمصيبة عظيمة، حيث أسروا الملك سنجر، وملكوا أكثر خراسان، وقدموا نيسابور، وقتلوا كل من وجدوا، واستصفوا أموالهم حتى لم يبق فيها من يُعرف، وخرّبوها وأحرقوها، ثم اختلفوا فهلكوا، واستولى عليها المؤيد أحد مماليك سنجر، وتقلّبت بها الأحوال حتى عادت - كما يقول الحموي - أعمر بلاد الله، وأحسنها وأكثرها خيراً وأملأ وأموالاً، لأنها دهليز المشرق، ولا بد للقفول من ورودها، وبقيت على ذلك إلى سنة ٦١٨هـ.

تلك إذن نيسابور، حاضرة من الحواضر الإسلامية الكبرى، وفيها تجتمع كل الثقافات والملل والأديان والنحل، لأنها على حد تعبير الحموي دهليز المشرق الذي لا بد للقوافل من ورودها، ولا ينبغي أن ننسى ذلك ونحن نتحدث عن ثقافة عمر الخيام. ومع كل ماسبق فإن لكل عملة وجهين، وكان ذلك هو الوجه المشرق لنيسابور، أما وجهها الرديء وهو الذي أنف منه الخيام وشكا منه مرّ الشكوى فهو ما قد ظهر له من رياء أهلها وصعوبة تحصيل العيش فيها، يقول:

يا باقياً رهن الرياء ورائحاً

لتصير عيشك في عناء متعب

وقال فيها القاضي أبو الحسن الاسترأبازي:

لاقدّس الله نيسابور من بلد * سوق النفاق بمغناها على ساق
يموت فيها الفتى جوعاً وبرهم * والفضل ما شئت من خير وأرزاق
والخير في معدن الفرثي وإن برقت * أنواره في المعان غير براق

وقال المرادى يذم أهلها:

لاتنزلن بنيسابور مفترياً * إلا وحبلك موصولاً بسلطان
أو لا فلا أدب يجدى ولا حسب * يُغنى ولا حرمة تُرمى لإنسان

الفصل الثالث

عصر عمر الخيام

(١)

المناخ السياسي

نشأ الخيام وقضى حياته في نيسابور وما جاورها من البلاد كبخارى ومرو وبلخ وبغداد، وعاصر الدولة السلجوقية وعرف من سلاطينها ألب أرسلان وملكشاه، وسمع بسقوط بلاد الإسلام في أيدي الصليبيين وتأسيسهم لإمارات صليبية في الرها وإنطاكية وأورشليم. وكان خلفاء العباسيين مجرد دُمى في أيدي سلاطين الولايات، وبعضهم استقل بالحكم تماماً كما في مصر الفاطميين ودولة المثلثين، وكانت المكائد بين السلاطين، وبينهم وبين الخلافة على أشدها. وتدهورت أحوال الزراعة وكسدت التجارة بسبب الفتن والقتل، وغلت الأسعار، وعمّ الشغب وثار العوام هنا وهناك، وأحرقوا المحال حتى كانت النيران أحياناً تأتي على المدن بأكملها. ولما تولى نظام الملك الوزارة كانت البلاد قد اختل نظامها، والدين تبدلت أحكامه، وخربت الممالك بين إقبال هذه الدولة وإدبار تلك، وأقفرت البلاد وأقوت، واستولت الأيدي العابثة وتقوت كما يقول ابن الأثير، وقامت النوائح على النواحي، والنوادر على النوادي، ولم يكن لأحد من قبل الدولة السلجوقية إقطاع، فرأى السلاطين أن الأموال لا تُحصّل من البلاد إلا بتفريقها على الأجناد إقطاعيات، جعلوها لهم حاصلاً وارتفاعاً، وكان للسلاطين أنسباء يُدّلون بنسبهم وبسببهم، ويستطيّلون بأنهم ذوي قرابة. ولما أراد نظام الملك وغيره التصدي لهذه الأحوال تأمر عليه أصحاب المصلحة وقد قرّر قرارهم على إسقاطه ومخالفته، وغيروا رأى أهل النفوذ عليه، وانتشرت الدسائس في البلاط، وانبرى الشعراء يمدحون هذا ويهجون ذلك بحسب الأحوال. وسنرى أهمية الخيام كشاعر لم يشترك في عملية المدح والهجاء، وقد تطرق برباعياته إلى موضوعات ربما لم يسبقه إليها شاعر إسلامي آخر، ولعل أبو يعلى الهبارية كان خير المعبرين عن مثل هذه الأوضاع بقصيدته التي يقول فيها:

لو أن لي نفساً هربتُ * لِمَا أَلْقَى ولكن ليس لي نفس
مالي أقيم لدى زعانفة * شم القرون أنوفهم فطس

ولم يكن السلاجقة من العرب، وكانوا أتراكاً غلبوا على أكثر الأقطار الإسلامية ونفر منهم الفرس، وكانوا يعاقبون المتمردين على أحكامهم إما بالسّم أو بالسجن أو الخنق أو السمل، ولم ينج من ذلك السلاطين أنفسهم ولا نساؤهم، فبركيارق قتل عمه وغرقه وقتل ولده معه، وكانوا يكحلونهم ويحبسونهم، ولما جرؤ الوزير الكندري أن يخطب إحدى النساء، وكان السلطان طغرل يريد لها لنفسه، أخصاه عقاباً له في خوارزم، وعندما قبض عليه ألب أرسلان لتأييده لولاية أخيه سليمان بدلاً منه أمر بقتله في مرو، ثم أخذوا جسده إلى موطنه كندر فدفنوه بها، ورأسه حملوها إلى نيسابور فدفنوها بها، وأما قحف الجمجمة فقدموها لألب أرسلان في كرمان!

والكندري هذا كان ملماً بالعربية وقدمه موفق النيسابوري إلى طغرل لهذا السبب فألحقه بخدمته وجعله كاتباً له، وكان له شعر جميل، كما كان متعصباً للشافعية، وأمر بلعن الرافضة والأشعرية في المساجد، فلما جاء نظام الملك منعهم من لعن الأشعرية، وبذلك أرضى جملة من الفقهاء والصوفية منهم أبو المعالي الجويني والإمام القشيري مؤلف الرسالة.

وهذه الميئات الشنيعة من أمثال ميته الكندري كانت قدراً مقدوراً على الكثيرين، وحتى ألب أرسلان نفسه فإنه لما توجه إلى سمرقند وعبر النهر بعسكره الذين زادوا على مائتي ألف، أتاه أصحابه بمستحفظ قلعة يُعرف بيوسف الخوارزمي كان من الباطنية، فهجم على السلطان وركب على صدره وضربه بسكين كان في خاصرته.

وبدا أن كل مافي عصر الخيام سيء للغاية، وحتى في أقصى الغرب سقطت طليطلة في أيدي الفرنجة وأخذوها من المسلمين، وكان لذلك وقع الصاعقة في كل بلاد الإسلام. وكأنما حل غضب الله بالناس، فمع هذه الأخبار التي تكسر القلب، وقعت زلازل كثيرة ومات خلقٌ عديد، وعمت الفتن في كل مدينة تقريباً وبين مختلف الطوائف، وكانت الفتنة الكبرى ظهور الاسماعيلية، ولم تعرف بهم الدولة لخلوها من أصحاب الأخبار والبريد الذين يكتبونها بما في الأقاصى والأدانى. وكان نظام الملك قد طلب من ألب أرسلان تعيين من يطالعهم بما يجرى في البلاد، فرفض بدعوى أن الدنيا لا تخلو كل بلد فيها من أصدقاء للدولة وأعداء، فإذا نقل صاحب الخبر للدولة ماله غرض فيه فإنه يخرج به الصديق في صورة العدو، والعدو في صورة الصديق، فأسقط السلطان الفكرة، فلم يشعر إلا بظهور القوم أي الاسماعيلية، وقد استحكمت قواعدهم، واستوثقت معادهم، وأخافوا السيل، وأجالوا على الأكابر الأجل. وكان الواحد منهم يهجم على كثير وهو يعلم أنه يُقتل فيقتله غيلة، ولم يجد أحد من الملوك في حفظ

نفسه منهم حيلة، فصار رأى الناس فيهم فريقين، فمنهم من جاهرهم بالعداوة والمقارعة، ومنهم من عاهدهم على المسالمة والموادعة، فمن عاداهم خاف من قتلهم، ومن سالمهم نُسب إلى شركهم، وكان الناس منهم على خطر عظيم من الجهتين، فأول مابدأوا بقتل نظام الملك، ثم اتسع الخرق، وتفاقم الفتق. وقتلوا الوزير مؤيد الملك بن نظام الملك، والوزير فخر الملك بن نظام الملك، وكانوا يفتكون بالوزير نظام الملك بن أحمد بن نظام الملك. وقتلوا القاضي عبد الله بن علي الخطيب، والقاضي صاعد بن محمد بن عبد الرحمن أبي العلاء والشريف أبا الحسن، قالوا قتله كيماوية، ادَّعوا أنهم يعملون النقرة، وقتلوا أبا جعفر المشاط من شيوخ الشافعية وكان تلميذاً للخجندی، فلما نزل من الكرسي أتاه باطنى فقتله. وقتلوا الخجندی بنفس الطريقة، وكان نظام الملك قد سمعه فأعجبه كلامه، وعرف محله من الفقه والعلم فعينه مدرساً بمدرسته النظامية، فنال جاهاً عريضاً، وكان النظام يتردد عليه ويزوره، وقتلوا الأعز أبا المحاسن عبد الجليل بن محمد الدهستاني وزير بركيارق، وكان راكباً متوجهاً إلى خدمة السلطان، فجاء شاب أشقر، وكان باطنياً، فاعتدى عليه بسكين، وجرحه عدة جراحات، ففرق أصحابه من حوله، ثم عادوا إليه، فجرح الشاب أقربهم إليه جراحات أثخنه، وعاد إلى الوزير فلم يتركه إلا بأخر رمق.

وكانت البلد التي يثور أهلها تحاصر وتضرب بالمنجنيق ويؤسر أهلها ويصلبون على الأسوار. وكان يكفي أن يكون المرء سلجوقياً ليكون له الامتياز في كل شيء، وكان السلاجقة يأكلون الأموال ويقتطعون الأعمال، وكان العامة إزاء مايحيق بهم يظهرون غضبهم بإغلاق الأسواق، ورفع المصاحف وكانوا ينهبون ويحرقون ويكثرون من الكلام الشنيع والقتل، وكثيراً ماكانت أسواق الصاغة والصيارف والمخطين والريحانيين تأتي عليها النيران، وقد يستمر الحريق من الظهر إلى العصر. وحتى الحُجَّاج لم يكونوا يسلمون من التعدي، فكان العسكر يلحقون بقوافلهم وينهبونهم، ومن يعترض كان يقتل.

وقيل إنه في استيلاء الصليبيين على بيت المقدس قتلوا من المسلمين سبعين ألفاً، منهم كثير من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ممن فارقوا الأوطان وجاوروا بذلك الموضع الشريف. وأخذ الصليبيون من عند الصخرة المشرفة نيفاً وأربعين قنديلاً من الفضة، وذن كل قنديل ثلاثة آلاف وستمئة درهم، وأخذوا تنوراً من الفضة وزنه أربعون رطلاً بالشامي، وأخذوا من القناديل الصغار مائة وخمسين قنديلاً نقرة، ومن الذهب نيفاً وعشرين قنديلاً، وغنموا منه ما لا يقع عليه حصر، وفي ذلك كله قال أبو المظفر الأبيوردي قصيدته التي منها:

مزجنا دماءً بالدموع السواجم * فلم يبق منا عُرْضةٌ للمراحم
 وشر سلاح المرء دمع يفيضه * إذا الحرب شبت نارها الصوارم
 فأبها بنى الإسلام إن وراكم * وقائع يلحقن الذرى بالمناسم
 أتهويمة في كل أمن وغبطة * وميش كنوار الضميلة ناعم
 وكيف تنام العين ملء جفونها * على هفوات أيقظت كل نائم
 وإخوانكم بالشام يضحى مقيلم * ظهور المذاكى أو يطون القشاعم
 تسومهم الروم الهوان وأنتم * تجرون ذيل الخفض فعل المسالم
 وكم من دماء قد أبيحت ومن دمي * توارى حياءُ حسنها بالمعاصم
 بحيث السيوف البيض محمرة الخلبى * وسُمر العوالى داميات اللهازم
 وبين اختلاس الطعن والضرب وقفة * تظل بها الولدان شيب القوادم
 وتلك حروبٌ من يغيب عن غمارها * ليسلم يقرع بعدها سن نادم
 سلن بأيدي المشركين قواضباً * ستُعمد منهم في الطلى والجماجم
 يكاد لهن المستجن بطيبة * ينادى بأعلى الصوت يا آل هاشم
 أرى امتى لا يشرعون إلى العدى * رماحهم والدين واهى الدعائم
 ويجتنبون النار خوفاً من الردى * ولا يحسبون العار ضربة لازم
 أترضى هناديد الأعاريب بالأذى * ويغضى على ذل كماء الأعاجم

إلى أن يقول:

فليتهم إذاً يزودوا حصية * عن الدين ضنوا غيرةً بالمحارم
 دعوناكم والحرب ترنو ملحة * إلينا بألحاظ النصور القشاعم
 تراقب فينا غارة عربية * تطيل عليها الروم عض الأباهم
 فإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه * رمينا إلى أعدائنا بالجرائم

وكان الفرنجة يغيرون على بلاد الإسلام فيسوقون الماشية ويأسرون من يقع من المسلمين
 بأيديهم من الرجال والنساء والأطفال، وكذلك كانت الاسماعيلية (الباطنية) يغيرون على
 البلاد، ويكثرون القتل في الأهالي، والنهب للأموال، والسبى للنساء، وكان السلاطين مشغولين
 عنهم بمؤامراتهم.

وسيطر المنجمون على السلاطين، وكان لكل سلطان منجم، فمثلاً قال المنجمون لسعد الدولة إنك تموت متردياً، فكان يحذر من ركوب الخيل، وقيل إن حذره لم ينفعه، فلما كان في حربه انهزم فتردي به فرسه فسقط ميتاً، ولعل الاعتقاد في هذه المسائل هو الذي حدا بالدكتور زكى مبارك إلى أن يصف عصر الخيام، أو بالأحرى عصر الغزالي ولا فرق بين الاثنين فهما - من نفس العصر - أن يصفه بالسذاجة، غير أن المرحوم أحمد الصراف قد أخذ عليه هذا الوصف وقال عبارة أسقطته بشناعة، قال: وإن أعجب فعجبي من الأساتذة الفطاحل الذين منحوا هذا الأديب (يقصد الدكتور زكى مبارك) لقب الدكتوراه من غير مناقشة في هذه الوثيقة (يقصد تصديق الناس في عصر الخيام عن سذاجة أن من يدرس على الإمام الموفق النيسابورى يبلغ الرفيع من المناصب)....، وإنى لأرجع أمثال هذه الانتقادات غير العلمية، وما أكثرها كلما اختص الأمر بمصرى، إلى الغيرة والحسد للمصريين، وإلا فإذا كان الصراف رحمة الله عليه يتباهى بأنه أفضل من الدكاترة زكى مبارك فليقل لى لماذا أخطأ هذا الخطأ الفظيع وذكر فى معرض حديثه عن الغزالي ص ٨٠ أن الخيام عاصر الغزالي وصادفه فى بغداد، وجرى بين الاثنين حوار علمى حول القرآن...، والغزالي الذى جرى الحوار بينه وبين الخيام فى هذه الواقعة بالذات هو إمام القرآنين أبو الحسن الغزالي وليس الإمام الغزالي، وكان ذلك فى مجلس الوزير عبد الرازق، وكانا يتكلمان فى اختلاف القرآن على إحدى الآيات!! وأما الواقعة التى ضمت الإمام الغزالي والخيام فكانت فى مجلس آخر، وفيه سأل الإمام الغزالي عن تعيين جزء من أجزاء الفلك للقطبية، ثم إن الذى يقوله الدكتور مبارك هو حكم على العصر - يقول العصر ساذج - والحكم ذاتى، وهو حر أن يرى فى العصر ما يشاء فهذا هو انطباعه عنه وأما خطأ الصراف فهو غفلة موضوعية ظن معها أن القرآن أبا الحسن الغزالي هو نفسه الإمام حامد الغزالي - وذلك أمر شنيع!!

وكان التطاحن على أشده بين السنة والشيعة، وكثر الجدرى، وقد أصيب به السلطان سنجر وهو بعد طفل وعالجه الخيام، وكثيراً ما كان الجنود ينضمون للأهالى ضد السلاطين والوزراء والحاشية فيهاجمون القصور والدور الحسان ويخربونها، وكثيراً ما كانت الفتن تنور بنيسابور موطن الخيام، وتحاصر بالشهور، ويقتل الأهالى ويسقط الكثير من القتلى، وكان الغلاء بها يستمر أحياناً لسنوات، وقيل إنه فى زمن الخيام كان يباع كُرّ الحنطة فى سنوات

بمبلغ سبعين ديناراً، وربما زاد، وكانت تحدث مجاعات ويموت الناس بالمئات حتى كانوا يحملون على المحفة الواحدة ست جثث، وكانت الأدوية والعقاقير تشح أو تكون معدومة. هذا إذن كان المناخ السياسى الذى عاش فيه عمر الخيام، وكان عاملاً من عوامل تزدهده واعتزاله وميله إلى التشاؤم، وأن يكتب الرباعيات وفيها كل هذا الكم الهائل من الحزن والشجن والأسى والهَم والجزع والقلق، يقول:

دارنا صاح خيمةً فى قفار
ذات بابين من دجى ونهار
ومقيل لكل غادرٍ وسار
هاك فانظر آثار عزّ مئات
مثل جمشيد بعض هذى الرفات
وإذن وانظر أطلال أربع بهرا -
مَ وكم من جاسوا وجدّوا ذهابا

قصر بهرام مربعُ السلطان
بات مأوى الأرام والغزلان
ومراحَ الضرغام والسرحان
والملك الصيَّان صيدَ وأردي
ومن العرش حطَّ حطاً للحدِ
بقر الوحش فوقه رائحات
غاديات تجتاحه أسرابا

(٢)

عمر الخيام والوزير نظام الملك

نظام الملك اسمه حسن الطوسي، أو الحسن بن علي بن إسحق، وكنيته أبو علي، وعن صلته بعمر الخيام تؤكد قصة صداقته والخيام وحسن الصباح المراجع من أمثال جامع التواريخ لرشيد الدين فضل الله (٧١٠هـ) وتذكرة الشعراء لدولت شاه (٨٩٢هـ) وروضة الصفا لميرخند (٩٠٣هـ)، والكتب الثلاثة تنقل عما تسميه وصية نظام الملك والتي فيها يحكى نبذة عن حياته، فإن أباه قد سمع بعلم الإمام الموفق النيسابوري، وأن من يتلقى عليه علوم العربية لابد أن ينبغ فيها ويبلغ الغاية وينساق إليه العز والجاه، ولذلك فقد وجهه إلى نيسابور ليقراً على ذلك النابغة الجليل، وفي أول جلوسه لحلقة الدرس التقى تلميذين حديثي عهد بالقراءة على أستاذهم الموفق، وكانا عمر الخيام وحسن الصباح. ويحكى نظام الملك أنهما كانا في غاية الفطنة والذكاء، فأنس كل منهم بالآخر ونمت بينهم علاقة صداقة كالتى تنشأ بين الصغار دائماً عندما يتزامنون في الدراسة، فإذا قام الإمام من حلقة الدرس اجتمعوا عند نظام الملك ليذكروا ما تلقوه.

ويقول نظام الملك عن حسن الصباح إنه كان يكذب إذ يرجع أصوله إلى حمير من آل الصباح، ولكن الناس في خراسان وطوس بالأخص يؤكدون أنه من عامة الناس، وأن أباه شديد التنسك والورع والتقشف ولكنه متهم في عقيدته، وكان الحسن ينكر ولكنه أحياناً ينسى نفسه ويتلفظ بما يقضى بكفره، وكان شديد النقد والتحامل على أهل السنة، فإذا واجهه الإمام الموفق بما قال أبدى البراءة، وتنصل من التهمة مخافة أن يطرده الإمام من الحلقة، وجاء الحسن زميله يوماً واقترح أن يتعاهدا على أن من يحقق لنفسه مستقبلاً ناحجاً فلا يقصر في حق صاحبيه وليقتسم معهما ما حصله من خير، وتعاهدا، وافترقا، ومضت السنون، ويقول نظام الملك إنه سافر طلباً للرزق، وتقلب به الأحوال إلى أن التحق بخدمة السلطان وارتقى إلى الوزارة، فسمع به صاحبا عمر الخيام وحسن الصباح، فقدماً إليه يستقضيان العهد، ولما عرض نظام الملك على الخيام أن يوليه إمارة أو يلحقه بخدمة السلطان، بالنظر إلى علمه وأن مثله ينبغى الانتفاع به، أبى وأبدى عزوفاً عن السياسة والوظائف العامة، وأثر أن يخصصه النظام براتب سنوي يكفيه ويغنيه عن الناس ليتفرغ لمواصلة دراسة علوم الحكمة وخاصة علم الهيئة فيفيد منه الناس، وتمضى القصة أن حسن

الصباح طلب الاشتغال بالحكم، وظن النظام أنه يطلب إمارة أحد الأقاليم فخير بين الرى وهمذان، ولكنه رفض العرضين وطلب أن يشركه معه فى الوزارة، فاكتفى الوزير أن يَبْأه معه مكاناً علياً فى القصر، فعمل الحسن على أن يتصل بدماء السلطان وأن يجتذبهم إليه، فكان كثير الاجتماع بهم والسمر معهم وملاعبتهم النرد والشطرنج حتى ارتقى فى الوظيفة وصار حاجباً للسلطان. وكان الصباح من الشيعة الاسماعيلية فكان يكره النظام لهذا السبب لأنه كان سنياً منتصراً لسنيتته، وكانت تلك الكراهية دافعاً له أن يدس للنظام عند السلطان حتى اتهمه هذا الأخير بتبديد أموال الدولة وإساءة التصرف فيها.

وتقول القصة إن هذه الفرية انكشف أمرها فهرب الصباح إلى أنريبيجان ومنها إلى الشام، ثم نزع إلى مصر سنة ٤٧١هـ، وفيها درس أصول الدعوة، وكان أبو داود داعى الدعوة قد استقبله وقدمه إلى المستنصر بالله الفاطمى فقربه منه، ثم رجع إلى فارس ينادى بالخلافة لنزار بن المستنصر، ويطوف بكرمان وطبرستان يدعو له، ولما خاب رجاءه قصد القلعة المشهورة باسم وكر العقاب فى قوهستان، وظل بالقرب منها يسكن إحدى المغارات ويبدى من صنوف التعبد ما جعله موضع رضا من حاكمها على المهدي، فدعاه إلى النزول بها ولكنه رفض بدعوى أنه لا يحب أن يكون لأحد فضل عليه، وطلب منه أن يبيعه ولو أشبار من الأرض يقيم فيها ويتعبد عليها فى ملكه، فباعه ذلك، وأقام الصباح فى القلعة يملك بأهلها ويخدع حاكمها حتى استطاع أن يثيرهم ضده، ثم أرسل إليه يقول: هذه القلعة ملكى وقد بعثنا لى فاخرج منها - ولم يكن فى استطاعة الحاكم إلا أن يرضخ له ويخرج من القلعة بعد أن انضم رجاله إلى الصباح.

وتختلف الرواية فيما رتب نظام الملك لعمر الخيام من معاش، فذكر فضل الله أنه عشرة آلاف دينار سنوياً، وقال ميرخند أنه ١٢٠٠ دينار، وقال دولت شاه إنه ١٢٠٠ مثقال من الذهب من خراج نيسابور.

هذه هى القصة المشهورة التى ينكرها البعض بدعوى أنها جميعها ملفقة، لأن نظام الملك لم يكن من سن الخيام ولا الصباح، وأن النظام كان من مواليد ٤٠٨هـ وتوفى غيلة سنة ٤٨٥هـ، والمعروف أن الخيام توفى عام ٥١٧هـ أو نحوها، وكذلك حسن الصباح، فلو كانا من سن النظام إذن لكان عمرهما عند الوفاة فوق المائة وهذا كثير.

وأقول: إنه ليس بكثير أن يعيش النظام أو الخيام بعد المائة، فهذا الكاتب المعاصر لهما

أبو علي محمد بن سعد بن إبراهيم بن النبهان قد تجاوز المائة عندما توفى وكان وحيد عصره في علم الفرائض والحساب.

وأيضاً فإنه ليس هناك ما يجزم بوفاة الخيام سنة ٥١٧ هـ، ولا بأن ولادة النظام كانت في سنة ٤٠٨ هـ، ورغم أن المستشرق إدوارد جرانفيل براون في كتابه الجامع تاريخ الأدب الإيراني يقول بوفاة الخيام احتمالاً سنة ٥١٧ هـ ويبنى هذا الترجيح على أساس أن المؤرخ العروضي قد ذكر أن الخيام كان قد مات منذ بضع سنوات قبل سنة ٥٣٠ هـ، وأن البضع هو ١٣ سنة، إلا أنى في الحقيقة لا أفهم هذا التفسير للبضع الذي سايره عليه الدكتور الشواربي مترجم الكتاب، فالبضع في اللغة العربية من ٣ إلى ٩، فتكون الوفاة كما سبق أن ذكرنا في الفصل السابق احتمالاً بين ٥٢١ و ٥٢٧ هـ. فهل يأتري البضع في الفارسية هو ٩١٣

ويورد براون اقتراحاً يوائم به بين تضارب التواريخ في الواقع والقصة عند الأصحاب الثلاثة: النظام والخيام والصباح، وهو أن الوزير المعنى في القصة لم يكن النظام بل هو أنوشيروان بن خالد الذي استوزره السلطان محمود بن محمد بن ملكشاه الذي حكم في المدة بين ٥١١ و ٥٢٦ هـ، وخاصة أن هذا الوزير نفسه يحكى أنه قد سبق له أن عرف بعض رؤساء الباطنية في شبابه ودرس مع نفر منهم، وحدده أكثر فقال إنه كان من الرى وكان كثير الأسفار محباً للإنشاء والكتابة، وهذه الصفات تنطبق على الحسن بن الصباح، فإذا عرفنا أن أنوشيروان نفسه من الرى من مواليد ٤٥٩ هـ لأدركنا للتو أنه فعلاً الوزير المعنى لأنه: يتقارب في السن مع الصباح، ومن بلده، ويحتمل لذلك أنه درس معه، ثم كانت وفاته سنة ٥٣٢ هـ، وكان سنة ٥١٧ هـ وزيراً للسلطان محمود ورافقه في رحلته إلى بغداد، وعانى كثيراً من المؤامرات من رجال القصر.

ومع كل ما سبق والأدلة التي يقدمها براون فلست أرى أن نظريته سليمة، وذلك أن تحديد وفاة الخيام بسنة ٥١٧ هـ افتراضى بحث ولا يوجد ما يثبته، وهناك من يرى أنه توفى سنة ٥١٥ هـ، أو سنة ٥٠٩ هـ، أى قبل أن يتولى أنوشيروان الوزارة، فقد ذكر عماد الدين الأصفهاني في كتابه « تاريخ دولة سلجوق » ضمن باب « ذكر جلوس أنوشيروان بن خالد في نيابة الوزارة » وباب « ذكر وزارة شرف الدين أبى نصر أنوشيروان بن خالد » أن أنوشيروان يقول عن نفسه إنه ظل بالوزارة سنة وأشهر لا يقدر على الخطاب في مصلحة، ولا على التنفس بفائدة مترجمة، وقد اتفق عليه صاحباً يمينه ويساره الشهاب أسعد الطغراني

والصفي أبو القاسم المستوفى والحاجب الكبير أرغان وامراته قهرمانه السلطان»، ثم يقول إنه دخل بغداد سنة ٥٢٠ هـ وليس سنة ٥١٧ هـ، وأنه لم يستطع أن يتقرب إلى السلطان ويبصره بما يحاك ضده «إلا في أواخر ذى الحجة سنة ٥٢٠ هـ أو أوائل المحرم سنة ٥٢١ هـ».

ما الرأي إذن في كل هذا التضارب في التواريخ، وأياها نصدق؟ ثم إن المدقق في تاريخ حياة الوزيرين «نظام الملك وأنوشيروان» لابد أن ينتهي إلى ترجيح أن الوزير المعنى هو النظام على الحقيقة وليس أنوشيروان الافتراضي.

ولا يرفض براون قصة الأصدقاء الثلاثة، ولكنه يثبتها مع هذا التغيير الذي يقترحه، ونحن نؤيد القصة بحذافيرها دون تغيير، وذلك للأسباب التالية:

١ - أنوشيروان شخصية ضعيفة ومهزوزة ويعترف هو نفسه بأنه كان عرضة لمؤامرات تحاك ضده لم يستطع حيالها شيئاً إلا بعد سنة ٥٢٠ هـ، أي بعد وفاة الخيام المفترضة.

٢ - ما قيل عن نظام الملك يقضى روحاً ومبنى أنه الوزير المعنى في القصة بكل التفاصيل التي قيلت عنه، فهو من بيت عز من دهاقين طوس، وماتت أمه وهو طفل، وفقد أبوه ماله، واضطر أن يبحث له عن مرضعات يرضعنه حسبه، وأصوله العرقية وتَقَوَّى أبيه ورضاعته عن يُمّ جعل ذلك شخصيته فيها حنوً غريب للفقراء والمحتاجين حتى إنه لتَرَوَى عنه الأعاجيب، وكان تحصيل العلم تسليته في يُمّهم فنشأ محباً أن يتيح كل الفرص لغيره أن يتعلم. والعلم هو الذي رفعه من الحضيض ومن وظيفة كاتب صفير إلى مرتبة الوزير الأول، وظل بالوزارة ثلاثين سنة، وكان لفرط إخلاصه مطلق اليد في الإدارة، وأنجب ١٢ ولداً صاروا جميعهم وزراء، وكان شديد التدين، جواداً، عادلاً، حليماً، ويعتبر أهم شخصية في إيران جميعها في عصره. وكان متضلعا في الحكمة وله كتاب سياست نامه أي كتاب السياسة، ويعتبر من أهم الكتب في موضوعه، يحكى فيه عن خبرته في الحكم وإدارة الدولة كما طلب منه ملكشاه، وأسلوبه فيه بسيط وأفكاره واضحة. والكتاب برمته يقضى بالتزامه الجماعة والسنة، وأنه ضد الشيعة والقرامطة والاسماعيلية والباطنية، ويرد كل هذه الفرق إلى المزدكية، وبعد مزدك عاودت الظهور على يد الخرمية ثم سنباد المجوسى، ثم عبد الله بن ميمون القدّاح، والآخر هو مؤسس الاسماعيلية وينتسب إليه العلويون والفاطيون.

ويقول ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ إن نظام الملك كان جم التواضع، ويحكى أنه كان يلتقى الإمام الجوينى والإمام القشيري فينهض للسلام ثم يلزم مقعده، فإذا التقى

الإمام الفارمذى فإنه يقوم له ويجلسه مكانه ويجلس بين يديه، وذكر أن الأولين كانا يثنيان عليه فيفتر، وأما الثالث فكان يذكره بعيوبه فتتكسر نفسه ويرجع عن كثير مما هو فيه، وكانت أمنيته في ابتدائه أن يمتلك قرية بأكملها يكون ريعها له، ومسجداً ينفرد فيه للعبادة، ثم ترقّت أمنيته فصار يرغب في قطعة أرض - مجرد قطعة - تكفيه ليتقوّت منها، ومسجداً يعبد الله فيه، ثم ترقّى أكثر فصارت أمنيته رغيف خبز ومسجداً يجد فيه لنفسه مكاناً للصلاة والعبادة! هذا هو نظام الملك، فأيهما نصدق أنه المعنى بالقصة؟ هل هو أنوشيروان أم النظام الذي كل ما في القصة ينطبق عليه وعلى خصاله؟ ولاعجب أن يكون النظام صديق الخيام وأثيره، وأن يختصه بمعاش، وأن يفرغه لوضع الزيج الجلالى الذي أتمّه على خير وجه حتى أشاد به المحدثون قبل القدماء والشبيه يميل إلى شبيهه، والنظام الذى يتمنى مجرد رغيف خبز وسجادة للصلاة، يقترب كثيراً في أمنيته من الخيام الذى يتمنى نصف رغيف فقط يومياً ومكاناً يأوى إليه، ولا يكون مخدوماً ولا خادماً لأحد، فهذا هو أقصى الهناء عنده الذى يحمد الله عليه كل الحمد.

وشخصية نظام الملك شخصية درامية للغاية سواء في بدايتها (الفقر بعد يسار، واليتم، والرضاعة من المرضعات حسية، والاضطهاد) أو في نهايتها حيث كان اغتياه بسكين من صبى من الباطنية. والغريب أن ولدين له هما قحط الملك ومؤيد الملك قُتلا غيلة أيضاً من الباطنية. وكان نظام الملك محبوباً من الجميع... الفقراء والعلماء والدمماء والملوك. وقيل في أيامه نشأ للناس أولاد نجباء وتوفر الآباء على تهذيبهم ليحضرهم إلى مجلسه فإنه كان يرشح كل واحد للمنصب الذى يصلح له، ويوجهه لنوع الدراسة التى تفيده فى عمله بمقدار ما يرى فيه من الرُشد والفضل. ومنّ وجده فى بلدة قد تميّز وتبحر فى العلم بنى له مدرسة ووقف عليه وقفاً، وجعل فيها دار كتب. وهذه الأوصاف التى يوردها ابن الأثير عنه تتفق مع القصة تماماً ومع أفضاله الكثيرة على الخيام وإيثاره له بالخير وقوله له إنه قد رأى فيه التقوى فأراد أن يفرّغه لما تميّز فيه وهو علم الهيئة أى الفلك. ويقول ابن الأثير وكأنما هذه المحامد فيه هى التى عناء بها أبو الضياء الحمصى بقوله:

وما خلقت كفاك إلا لأربع * وما فى عباد الله مثلك ثان
بتجريد هندی وإسداء نائل * وتقبيل أنواء وأخذ عنان

وظهر فى تدبيره فى سياسة الملك ما قاله سليمان بن عبد الملك: عجيبُ أمر هؤلاء الأعاجم! ملكوا ألف سنة فلم يحتاجوا إلينا ساعة (أى لم يحتاجوا للعرب)، وملكنا مائة سنة فلم نستغن عنهم ساعة!!

وفى عهد نظام الملك نشأت طبقات من الكُتّاب الجياد، وتولوا المراتب، ولم يزل بابه مجمع الفضلاء وملجأ العلماء، تماما كما فعل مع الخيام، وكان بصيراً ينقب عن أحوال كل منهم، ويسأل عن تصرفاته وخبرته ومعرفته، فمن تفرّس فيه صلاحية الولاية ولأه، ومن رآه مستحقاً لرفع قدره رفعه وأعلاه، ومن رأى الانتفاع بعلمه أغناه ورتّب ما يكفيه حتى ينقطع إلى إفادة العلم ونشره، وتدريس الفضل وذكره، وربما سيّره إلى إقليم خالٍ من العلم ليُجيبَ به عاطله ويؤدى حقه ويميت باطله.

ولكل ما سبق نؤيد بشدة أن يكون الوزير المعنى فى قصة الأصدقاء الثلاثة – النظام والخيام والصباح – هو نظام الملك وليس أنوشيروان، حتى وإن تضاربت التواريخ (رغم أن نسبتها إلى أنوشيروان لم يرفع هذا التضارب كما سبق أن نوّهنا)، فروح القصة ومبناها كلاهما ينسجم مع سيرة وحياة نظام الملك وليس غيره. وكان نظام الملك، كما هو ثابت، هو الذى جمع أهل العلم من الفلكيين الثقّات، ومنهم الخيام، ليضعوا الزيج الجلالى، وهو الذى فرّغهم لهذا العمل، وخصّهم بالمال اللازم، وهياً لهم كل الأدوات وأشاد بإنجاز الخيام حتى أن السلطان ملكشاه قرّبّه وجعله من جلسائه.

(٣)

المناخ الثقافى

كانت نيسابور فى عصر الخيام ملتقى الثقافات والحضارات، وسكانها أخلاط من مختلف الجنسيات والألوان والنحل والديانات، وتنتشر فيها دكاكين الكُتبية تبيع المصنفات المترجمة والمؤلفة، والأسواق تحفل بالبضائع من أطراف الدنيا، والمشترون والبائعون يتكلمون لهجات معروفة أو مجهولة، والناس بأزياء عجيبة وألوان من الثياب غريبة، وقد وفدوا من كل صوب بعيد، وفيها الحانات على المشارف يديرها المجوس أو اليهود، ويروج لها البغايا والقيان والصادحات والضاربات بالدفوف والعازفات على العود من كل صنف وملة.

وكان المناخ الثقافى العام كوزموبوليتانى، أى مناخ عالمى، فالسلاطين أترك يرطنون بالتركية، والشعب فارسى يلحن بالفارسية، والديانة عربية لسانها عربى، والجنود من شتى بقاع الإسلام وأنحاء الإمبراطورية، والقواد من الممالك. وفى عهد السلاجقة قيض لهذه الدولة وزراء مستنيرين كان أبرزهم نظام الملك، أطلق السلطين يده فى الإدارة، وكان من أهل الأدب والعلم فأنشأ المدارس النظامية وشرع نوابه فى تعميمها ابتداء من سنة ٤٥٩هـ، ولما استتمت أول مدرسة كبرى منها وانتظمت أحوالها، سكنها من حملة الشريعة رجالها، وأراد بها مؤسسها أن تكون قلعة للسنة تنافس المدارس الفاطمية فى مصر. وكان الفاطميون قد فاجأوا العالم الإسلامى بإنشاء دار الحكمة سنة ٣٩٥هـ لتدريس المذهب الاسماعيلى، وزودوا الدار بمكتبة أطلقوا عليها دار العلم حوت الآلاف من الكتب فى الفقه واللغة والكيمياء والطب وسائر العلوم والآداب، وحولوا الأزهر للتدريس سنة ٣٦٥هـ وصيروه مركزا لمجالس الحكمة. وفى عهد نظام الملك صارت المدارس النظامية نموذجاً فريداً لدور التعليم الإسلامى السننى، وألحقت بها المكتبات، وأجرى على علمائها الأرزاق. ووفر نظام الملك لأرباب العلوم حقوقاً لا تؤخر، ورسوما لا تُغَيَّر، وميراثاً لهم يأخذونه بقدر الفرائض، ويأمنون بها من النوائب والعوارض. وقيل إن ما كان ينفق سنوياً فى عهد السلاجقة على طلبة العلم بلغ ٦٠٠,٠٠٠ دينار فى السنة، وكان من علماء المدارس النظامية أبو طاهر عبد الرحمن بن محمد بن علك، وأبو عبد الله الطبرى، وأبو سعد عبد الرحمن بن المأمون المتولى، وأبو القاسم البكرى، وكلهم أساطين من أساطين العلم ودهاقين المعرفة. ومنهم الإمام الغزالى وأبو إسحق الشيرازى، ولما توفى الشيرازى كاد نظام الملك يغلق المدرسة النظامية سنة حزناً عليه، وصلى عليه الخليفة نفسه، وبلغ من تكريم الناس للشيرازى ولأهل العلم فى حياته أنه فى طريقه إلى لقاء ملكشاه ونظام الملك كان كلما مرّ بمدينة من بلاد العجم يخرج أهلها إليه بنسائهم وأولادهم، يتمسحون بركابه، ويأخذون تراب بغلته للبركة، وكان الفقهاء يدعونه كل منهم أن يدخل بيته. ولقيه أصحاب الصناعات ومعهم ما ينثرونه على محفته، وخرج الخبازون ينثرون الخبز وهو ينهاهم فلم ينتهوا، وكذلك أصحاب الفاكهة والطلواء وغيرهم. وخرج إليه الأساكفة وقد عملوا مداسات لطافاً تصلح لأرجل الأطفال، ونثروها فكانت تسقط على رءوس الناس، وكان الشيخ يتعجب ويتندر مع أصحابه من بعد، ويسألهم كم مداس وقع على رءوسكم! وخرج إليه مشايخ الصوفية، وكانوا يقبلون يده فيركع ويقبل أرجل المشهورين منهم من ذوى الصلاح والفضل.

ومن الشخصيات الصوفية لهذا العصر القشيري صاحب الرسالة، وقد تولى ابنه أبو نصر التدريس في النظامية وفي رباط الصوفية، وأبدى في تعليمه شعار الأشعرية، وزعم أنه يحقق أدلة الموحدة المنزهة ويبطل شبه المجسمة، فثارت الفتنة بين العامة، وقصدت الحنايلة سوق المدرسة، وقتلوا جماعة، وأظهروا شناعة، وورد مؤيد الملك بن نظام الملك في عسكره فلم يطق دفعاً، ولم يستطع منعاً، ونسب نظام الملك إلى بنى جهير تلك الفتنة.

ومن الشخصيات الصوفية أبو الحسن البسطامي وأبو نصر بن أبي عبد الله بن جرّدة، وعبد الرازق الصوفي، وكان من أهل الأدب أبو الفوارس الحسن بن علي الخازن وله الشعر:

عنت الدنيا لطالبها *	واستراح الزاهد الفطن
عرف الدنيا فلم يرها *	وسواه حظه الفتن
كل ملك نال زخرفها *	حظه مما حوى كفن
يقتنى مالاً ويتركه *	في كلا الحالين مفتن
أملكى كوني على ثقة *	من لقاء الله مرتين
أكره الدنيا وكيف بها *	والذي تسخو به وسن
لم تدم قبلي على أحد *	فلماذا الهم والحزن؟

وكأنه قد تقمّص روح الخيام الذي يقول:

زخارف الدنيا أساس الألم *	وطالب الدنيا نسيم الندم
فكن خلّي البال من أمرها *	فكل ما فيها شقاء وهم
وأسعد الخلق قليل الفضول *	من يهجر الناس ويرضى القليل
من يحسب المال أحبّ المني *	ويذرّع الأرض يريد الغنى
يفارق الدنيا ولم يخبّر *	في كدّه أحوال هذي الدني

ومن أشخاص هذه الفترة الفقية عبد الله بن يحيى بن محمد بن بهلول، ومن مدرسي النظامية أردشير بن منصور أبو الحسين الواعظ العبّادي، وكان مجلسه من المستمعين يشغل مساحة من الأرض، طولها أحياناً ١٧٥ ذراعاً، وعرضها ١٢٠ ذراعاً، وكانوا يزدهمون ازدهاماً كثيراً، وكان النساء أكثر من ذلك، ولما نهى عن أن يتعامل الناس بالقراض بدعوى أنها ربا، منعه الناس من التدريس وأخرجوه من البلد.

ومن الحوادث الثقافية ذات الدلالة فى موضوعنا أن عبد الباقي بن محمد الحسين بن نايقا الشاعر، كان يتهم بأنه يطعن الشرائع كالخيام، فلما مات كانت يده مقبوضة فلم يطق الغاسل فتحها، فبعد جهد فُتحت فإذا فيها مكتوب:

نزلت بجار لا يضيف ضيفه * أرجى نجاتى من عذاب جهنم
وإنى على خوفى من الله واثق * بإنعامه والله أكرم منعم
وما أشبهه بالخيام إذ يقول.

قيل لدى الحشر يكون الحساب * فيغضب الله الشديد العقاب
وما انطوى الرحمن إلا على * إنالة الخير ومنح الثواب

ولعل الحركة الباطنية من الحركات الكبرى التى شغلت أفكار الناس وكانت من التيارات الثقافية التى صنعت عصر الخيام، وكان قد اجتمع من الباطنية ١٨ رجلاً، صلوا صلاة العيد، وفطن الناس لما يدعون إليه فحبسوهم ثم أطلقوهم، ثم إنهم دعوا مؤذنا فلم يجيبهم إلى دعوتهم فخافوا أن يفشى سرهم فقتلوه، فهو أول قتل لهم، وبلغ خبره نظام الملك فأمر بأخذ من يُتهم بقتله، فوقعته التهمة على نجار اسمه «طاهر» فقتل ومُكِّل به، فهو أول قتل منهم. وكان والده واعظاً، وقصد البصرة فولى القضاء، ثم توجه فى رسالة إلى كرمان، فقتله العامة فى الفتنة التى جرت، وذكروا أنه باطنى.

ثم إن الباطنية قتلت نظام الملك، وهى أول قُتلة مشهورة كانت لهم، وقالوا «قُتل نجاراً فقتلناه به».

وممن قتلوه من الشخصيات ذات الوزن العلمى والثقافى أبو القاسم إبن إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى بنيسابور، وكان من خطبائها، واتهم العامة أبا البركات الثعلبى الباطنى بأنه هو الذى سعى فى قتله فوثبوا به فقتلوه وأكلوا لحمه.

وكان السبب يتناول المذاهب على المناير. وفى هذا العصر كثر الإلحاد والغلط فى الدين، وانتشر التأليف على طريقة اليونان والشروح على كتبهم، وقيل فى الفلسفة إنها بدعة مستوردة، واتهم الفلاسفة فى دينهم وامتحنوا فى إراداتهم. وامتاز العصر بالمؤلفات الكثيرة التى ترد على أهل الفلسفة، وتحرض الحكومات عليهم، وتوعز إلى العامة بمحاربتهم

وكانت هناك اتهامات فكرية متبادلة، وحركة كبرى من النقل من اليونانية بخاصة، وصار من المؤلف أن المفكرين الكبار يقرأون بأكثر من لغة، وتجتمع فيهم روافد متعددة من

الحضارات والثقافات فلا تدرى الأصول الحقيقية لثقافتهم واتجاهاتهم الفكرية من كثرة الموارد عليهم.

ولسوف نرى فى رباعيات الخيام من كل ذلك الكثير، كما سنرى كيف تأدىّ به تضارب المذاهب وتطاحنّها وإلغاء بعضها لبعض أن زهد فيها جميعاً وتشكّك فى العقل نفسه، يقول:

تزداد حيرة عقلى كل داجية
والدمع حولى مثل الدُرّ مسكوب
كم سِرْتُ طفلاً لتحصيل العلوم وكَمْ
أصبحتُ بعد بتدريسى لها طَرباً
فاسمعْ ختامَ حديثي ما بلغتْ سِرّي
أنى بُدئتُ تراباً ثم عدتُ هَبْأً!!

الفصل الرابع

عمر الخيام والرسائل الفلسفية

(١)

معيّار للحكم على رباعيات الخيام

لم يعرف العالم الحديث الخيام إلا كشاعر الرباعيات كما قدّمها له المترجمون، وكان أمامهم أعداد من الرباعيات قيل تجاوزت الألف رباعية، وكان عليهم أن يختاروا منها ما يتصور كل واحد منهم أن هذه الرباعيات التي يقدّمها هي أصدق الرباعيات انتساباً له، وبين في تقديمه لها شيئاً من حياة الخيام، وبعضاً من فلسفته ومن تعليقات النقاد.

ويبدو هؤلاء المترجمون إلا النزر اليسير منهم - على عدم دراية بأن له رسائل فلسفية حسم فيها مسائل كثيرة مما تناولتها الرباعيات.

والأصل في الخيام أنه فلكي وفيلسوف، أو أن تلك كانت صورته في العالم القديم، ولم يُذكر كشاعر إلا لماماً، وما ورد عنه من الشعر في المراجع التاريخية لا يزيد على أبيات من الشعر العربي وعدد من الرباعيات يتجاوز العشر بقليل، وأمّا الغالبية الغالبة من الرباعيات فكان ظهورها وكتابتها في مخطوطات بعد وفاته بقرون، وهال أهل العلم والنقاد أن الروح العامة في هذه الرباعيات التي نسبت إلى الخيام تختلف تماماً عما عُرف عنه وذكره الشهود العيان وحفلت به كتب المؤرخين.

ومن ثم يبدو لي أن المعقول هو أن نتعرف على كتاباته النظرية التي بلغتنا، ونحاول أن نستشف فلسفة الخيام فيها، والروح التي أملتّها، والشخصية التي يمكن أن تكون لصاحبها، وما يمكن أن يكون له من اتجاهات فكرية وميول ثقافية.

فإذا استطعنا أن نلم ببعض ذلك فالأغلب أنه سيتوفر لدينا منه معيار نستطيع أن نقيس إليه ما وصلنا من رباعيات فنحكم عليها أو لها، ونقضى ببعض اليقين بما يمكن أن ينتسب إلى الخيام على الحقيقة منها، وبما يمكن أن يكون منحولاً عليه.

ولقد اتهم الخيام ببعض الاتهامات، ومنها أنه باطنى من دعاة الباطنية، وهو اتهام لو صحّ لكان من أخطر الاتهامات، وذلك لأنه مما وصلنا عن الباطنية نعرف أنها طريقة أو طرق عدة تتوخى تقويض الدين الإسلامى بل والديانات قاطبة، وإنكار وجود الله وإنكار النبوات، وغير ذلك مما سيأتى حينه في المناقشة.

وتمحيص هذه التهم ومناقشة أصحابها فيها لا ينبغي أن يتقدم عرض رسائل الخيام الفلسفية والتي اعتبرها الفيصل في أي حكم يمكن إصداره على الخيام.

(٢)

أربع رسائل فلسفية للخيام الرسالة الأولى: خلق العالم وتكليف الناس بالعبادات

وهذه الرسالة ننشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية وقد ذكرها الزركلي بعنوان «الخلق والتكيف» بدلا من «الخلق والتكليف»، ولذا لزم التنويه. وكان القاضي الإمام أبو نصر محمد عبد الرحيم النسوي تلميذ الرئيس الشيخ أبي علي بن سينا قد وجه إلى الخيام كتابا يسأله فيه هذه المسألة عام ٤٧٣هـ، وضمن كتابه بضعة أبيات يمتدحه فيها، غير أن الأبيات تنبئ عن كتابتها من بعد، لأنها تمتدح الجواب على الرسالة من قبل أن تصل السائل إجابة الخيام. وسنرى أن النسوي قد سبق في البيت الأخير بذكر مضمون جواب الخيام قبل أن يصله، ووصف هذا المضمون وصفاً يشيد به قبل أن يتمعه يقول:

إن كنت ترعين ياربيع الصبَا ذِمَمِي * فاقري السلام على العلامة الخيمِي
بوسى لديه تراب الأرض خاضعة * خضوع من يجتدى جدوى من الحكْم
فهو الحكيم الذي تُسقى سحائبه * ماء الحياة رفات الأمظم الرِّمَم
من حكمة الكون والتكليف يأتى بما * تُغنى براهينه عن أن يُقال لِمَ

وأجابه الخيام كالآتي:

بسم الله الرحمن الرحيم

«إن علمك أيها الأخ الرئيس الفاضل، الأوحد الكامل، أطال الله بقاءك، وأدام عمرك وعلاك، وحرس عن المكاره والغير فذاك، أوفر من علوم أقراني، وفضلك أغزر من فضلهم، ونفسك أذكى من نفوسهم، فأنت إذن أعرف منهم بأن مسألتى الكون والتكليف من المسائل المعتاضة، المتعذر حلها على أكثر الناظرين فيها والباحثين عنها، وأن كل واحدة منها منقسمة إلى عدة أقسام، كل قسم منها مفتقر إلى عدة ضروب من المقاييس الوعرة، المبتنية على أصناف من

القضايا المختلف فيها بين أهل النظر، وأن هاتين المسألتين من أواخر العلم الأعلى والحكمة الأولى، وأن آراء المتكلمين فيها متباينة جداً، وإذا كان الأمر كذلك فبالحرى أن يكون الكلام فيهما صعباً جداً، إلا أنك شرفتني بالمباحثة عنهما، والمحاورة فيهما، لذا لم أجد بداً من أن أسلك في تعدد أقسامهما، واستيفاء أصنافهما، وتبيين جمل براهينهما، بحسب ما انتهى إليه بحثي وبحث من تقدمني من معلمى على سبيل الإيجاز والاختصار، لضيق الوقت، وعدم احتمال البسط والتطويل والإطناب والتفصيل، ولعرفتي بأن ذكائك وحدسك، حرس الله مجدك، يكتفيان من الكثير بالقليل، وبالإشارة عن العبارة، ويكون كلامي فيهما كلام المستفيد لا المفيد، والمتعلم لا المعلم، استرواحاً إلى ما يصدر عن جنابك الشريف، واغترافاً من بحرك الزاخر، أدام الله فضلك ولا أعدمنا ظلك، وأعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى ولّى كل خير، ومفيض كل عدل.

المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة في صناعة الحكمة ثلاثة، وهى أمهات المطالب، أحدها مطلب هل هو، وهو السؤال عن إنية الشيء وثبوته، كقولنا هل العقل موجود أم لا، فيكون الجواب بنعم أو لا؛ والثاني مطلب ما هو، وهو السؤال عن حقيقة الشيء وماهيته، كقولنا ما حقيقة العقل، فيكون الجواب عنه إما تحديداً أو ترسيماً، وإما تشريحاً وتبييناً للإسم، ولا يكون هذا المطلب حاصراً لجواب المجيب بين طرفي النفي والإثبات، بل يكون الجواب إلى المجيب يأتي بما يشاء مما يراه حداً لذلك الشيء أو معرفاً له؛ والثالث مطلب لِمَ، وهو السؤال عن السبب الذي لأجله وجد الشيء، ولولاه لما وجد ذلك الشيء، كقولنا لِمَ العقل موجود؟ وهذا المطلب أيضاً لا يكون حاصراً لجواب المجيب بين طرفي النقيض، بل يفوّض إليه الجواب من غير أن يتعرض لشيء من أجزاء جوابه المسئول عن لميته، اللهم إلا في السؤال الثاني (يقصد اختلاف ذلك في مطلب ما)، وبين مطلب ما ومطلب لِمَ مناسبات قد استوفى الكلام عليها في كتاب البرهان من كتب المنطق، وكل واحد من هذه المطالب منقسم إلى أقسام شتى، لاجابة بنا إلى ذكرها في مطلوبنا هذا، إلا أن مطلب ما ينقسم بحسب القسمة الأولى إلى قسمين، لا بد من ذكرهما لاختلاف وقع لأصحاب الصناعة في هذا المطلب، أحدهما مطلب ما الحقيقي، وهو الباحث عن حقيقة الشيء، وهذا متأخر عن مطلب هل في الترتيب، لأننا ما لم نعرف أن الشيء موجود ثابت لم يمكننا أن نتحقق ذاته، إذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي، والثاني مطلب ما الرسمى، وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشيء، وهذا متقدم على مطلب هل في الترتيب، لأننا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود أم لا،

لم يمكننا أن نحكم عليه بنفى ولا إثبات، فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للإسم قبل مطلب هل. ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمي «ما» تبلبلوا وتحيروا، فذهب بعضهم إلى أن مطلب ما متأخر عن مطلب هل وأراد به القسم الحقيقي. وذهب بعضهم إلى أنه متقدم وأراد به القسم الشارح.

وأما مطلب لم فهو متأخر عن المطلبين الآخرين، لأننا ما لم نعرف حقيقة الشيء وإنيته لم يمكننا أن نعرف السبب الذي لأجله وجد ذلك الشيء.

وهنا مطالب أخرى مثل أي وكيف وكم ومتى وأين، وهي عرضية باحثة عن حقيقة الأعراض الطارئة على الشيء وإثباتها له، فهي إذن بالحقيقة عند التنقيح الشافي داخله تحت المطالب الذاتية الحقيقية، ولا حاجة بنا إلى ذكرها، وليس يخلو موجود عن هلية ما، أي إنية وثبوت، فإن الخالي عن الإنية والثبوت يكون معدوماً وقد فرضناه موجوداً وهذا محال.

وكذلك ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها تعين وتميز عن غيره، إذ الخالي عن التعيين والتميز عن غيره يكون معدوماً وقد فرضناه موجوداً وهذا محال.

وقد يكون من الموجودات ما هو خال عن اللمية، وهو الأشياء الواجبة التي لا يمكن أن لا تكون موجودة. وإن فرضت غير موجودة لزم منه محال، والشيء الذي يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولية، فيكون إذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحي القيوم الذي عنه الوجود لكل موجود، وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل، جلّ جلاله وتقدسّت أسمائه، وهذه مسألة مفروغ منها في مطلوبنا هذا.

وأنت إذا أمعنت النظر في جميع الموجودات ولياتها أدراك النظر إلى أن تتحقق أن ليات جميع الأشياء منتبهة إلى ليات وعلل وأسباب لالية لها ولاعلل ولا أسباب، وبرهان ذلك إذا قيل لم أب قلنا لأنه ج، وإذا قيل لم أح قلنا لأنه د، وإذا قيل لم أد قلنا لأنه هـ وهكذا، فلا بد من أن ينتهي بنا البحث عن العلل إلى علّة لا علّة لها، وإلا فيلزم فيها التسلسل أو الدور وهما محالان، فقد صحّ أن جميع علل الموجودات تنتهي إلى سبب لا سبب له، وقد تبين في العلم الإلهي أن السبب الذي لا سبب له هو واجب الوجود بذاته، وواحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع أنحاء النقص، وإليه تنتهي جميع الأشياء، وعنه توجد، فتبين أن سؤال لم لا يعترض على كل موجود، بل على موجودات إذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال، وأما على الموجود الواجب الواحد فلا.

وإذ قدّمنا وتكلمنا فيها (أى فى المسألة التى نحن بصددّها) على سبيل الاختصار فلنرجع إلى الغرض المقصود نحوه، وهو الكلام فى الكون والتكليف، فنقول: إن لفظة الكون تقع على عدّة معانٍ باشتراك الاسم، فلنلغ الخارج عن الغرض، ونقول إن الكون المقول فى هذا الموضع هو وجود الأشياء الممكنة الموجود التى إن فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال.

وأما مطلب هل فيه مثل قول القائل الموجودات التى هى على الصفة المذكورة حاصلة أم لا، فيكون الجواب عنه بنعم، فإنّ طالبنا بالبرهان على حصول هذه الموجودات، فإنّ ذلك ظاهر جداً يغنينا الحس والمشاهدات الضرورية والقضايا العقلية عن الاستدلال عليه بشئٍ آخر غيرها، إذ جميع الموجودات والصفات التى قبّلنا هى من هذا القبيل، لأنّ أبداننا وأحوالنا مسبقة بالعدم.

وأما لميّة الكون المطلق، وهو فيضان هذه الموجودات منتظمة فى ترتيب السلسلة النازلة من عند المبدأ الأول الحق عز وجل طويلاً وعرضاً فهى جوده الحق المحض التام الذى يفيض عنه كل ممكن، فجود البارى تعالى سبب هذه الموجودات، فإنّ طولبنا بالجواب عن لميّة جوده قلنا لا لميّة له، لأنه واجب، وكما أن ذات واجب الوجود لا لميّة له، فكذلك جوده وجميع أوصافه لا لميّة لها.

وقد تشعب من هذا القبيل مسألة هى أطمّ المسائل وأصعبها فى هذا الباب، وهى فى تفاوت هذه الموجودات فى الشرف، فاعلم أن هذه مسألة قد تحير فيها أكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل إلا ويعتريه فى هذا الباب تحير، ولعلّى ومعلمى أفضل المتأخرين الشيخ الرئيس أبا على الحسين عبدالله بن سينا البخارى، أعلى الله درجته، قد أمعنّا النظر فيها، وانتهى بنا البحث إلى ما قنّعنا به نفوسنا، إما لضعف نفوسنا القانعة بالشئ الركيك الباطل، المزخرف الظاهر، وإما لقوة الكلام فى نفسه، وكونه بحيث يجب أن يقنع به، وسنأتى بطرف من ذلك على سبيل الرمز، فنقول:

إنّ البرهان الحقيقى اليقينى قائم على أن هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معاً، بل أبدعها نازلة من عنده فى سلسلة الترتيب، فالمبدع الأول هو العقل المحض، وهو أشرف الموجودات لقربه من المبدأ الأول الحق، ثم هكذا أبدع الأشرف فالأشرف، نازلاً إلى الأخس فالأخس، حتى بلغ فى الإبداع إلى أخس الموجودات، وهو طينة الكائنات الفاسدات، ثم ابتداء الإيجاد صاعداً عنها إلى الأشرف فالأشرف، حتى انتهى إلى الإنسان الذى هو أشرف

الموجودات المركّبة، وآخر الموجودات فى عالم الكون والفساد، فالأقرب منه فى المبدعات أشرفها، والأبعد من الطينة فى المركبات أشرفها، وقد قدرّ تعالى تكوين هذه المركّبات فى زمان ما، لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات فى شئ واحد، فى زمان واحد، من جهة واحدة معاً.

فإن قال قائل لمْ خَلَقَ المتضادات المتمانعة فى الوجود، فيكون الجواب عنه أن الإمساك عن الخير الكثير من جهة لزوم شر قليل وإياه (هو) شر كثير. والحكمة الكلية الحقّة، والوجود الكلى الحق، أعطيا جميع الموجودات كمالها الذاتى لها من غير أن يبخل أحد منها، إلاّ أنها بحسب القرب والبعد متفاوتة فى الشرف، وذلك لا لبخل من جهة الحق عز وجل، بل لاقتضاء الحكمة السرمدية ذلك.

فهذه جُمْل وإنْ أوردتها على سبيل اقتصاص مذهب قوم من الحكماء فإن تحقيق أصولها بالبرهان يهديك سبيل تحقيقها باليقين.

وأما مسألة التكليف فلعلها أسهل من مسألة الكون، وإنى أعرض عليك ما أعرفه فى ذلك مستفيداً فاقول: إن لفظة التكليف لا يبعد أن يكون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات، والحكماء يريدون بها ما أذكره.

التكليف هو الأمر الصادر عن الله تعالى، السائق للأشخاص الإنسانية إلى كمالاتهم المُسعدة لهم فى حياتهم الأولى والأخرى، الرادع إياهم عن الظلم والجور وارتكاب القبائح واكتساب النقائص، والانهماك فى متابعة القوى البدنية المانعة إياهم عن اتباع القوة العضلية.

وأما هليّة التكليف فإنها مندرجة ضمن لميّته، لأن لميّة الأشياء تتضمن هليّتها، فنقول فى لميّته:

إنّ الله عز وجل خلق النوع الإنسانى بحيث لا يمكن الإمكان الأكثرى أن تبقى أشخاصه ويحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاقد والتعاون والترافد، لأن غذاءهم ولباسهم وكنّهم ما لم تكن مصنوعة، وهذا أكثر ما يحتاجون إليه فى التعيش، لم يمكنهم الاستكمال، وليس يمكن لواحد منهم أن يتولى بنفسه جميع ما يحتاج إليه من أصناف التعيش، فاضطروا إلى أن يتولى كل منهم شيئاً مما يحتاجون إليه فى التعيش، فيفرغ صاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لزدحمته على الواحد أشغال كثيرة.

وإذا كان الأمر كذلك فبالواجب أن يُضطروا إلى سُنَّة عادلة، يتعادلون بها فيما بينهم، وتلك السُنَّة إنما تكون من عند واحد منهم يكون أقواهم عقلاً، وأزكاهم نفساً، لا يهمل من أمور الدنيا إلاّ الضروريات وما لا بد منه في الحياة، وليس همه فيما يتوخاه الرئاسة، أو التمكن من أمر شهواني أو غضبي، بل يكون همه ابتغاء مرضاة الله تعالى فيما يأمره به من إيراد السُنَّة العادلة، لا يلتفت فيها لفت عصبية وتفضيل بعض على بعض، ويمضى حكم الشرع فيهم على سواء، فيكون هذا هو الحق الذي يفيض على نفسه من الوحي ومشاهدة الملكوت، مما لا يفيض على نفس غيره ممن هو دونه في المرتبة، ويكون متميزاً باستحقاق الطاعة، وذلك التميز إنما يكون بمعجزات وآيات تدل على أنها من عند ربه عز وجل.

ثم من المعلوم أن أشخاص الناس متفاوتة في قبول الخير والشر والردائل والفضائل، وذلك بحسب أمزجة أبدانهم وهيئات نفوسهم معاً، والأكثر من الناس يرون ما لهم على غيرهم حقاً واجباً، ويبالغون في استيفائهم ذلك، ولا يرون ما لغيرهم عليهم. ويرى كل واحد منهم نفسه أفضل من نفوس كثير من الناس، وأحق بالخير والرئاسة من غيرهم، فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيداً مظفراً، لا يعجز عن إمضاء حكم الشريعة في جمهور الناس، بعضهم بالوعظ، وبعضهم بالبرهان أو الدليل، وبعضهم بتأليف القلب والبدن، وبعضهم بالتخويفات والإنذارات، وبعضهم بالزجر العنيف والقتال، ولأجل أن وجود هذا النبي لا يتفق أن يكون في كل زمان وجب أن تبقى السنن المشروعة مدة ما، وهي إلى الوقت فيه اضمحلالها. ولا يمكن استبقاء الشرائع والسنن العادلة إلا بما يُذكر الناس دائماً صاحب الشرع، وفرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع والحق عز وجل، وكُرِّرت عليهم تلك حتى يستحكم التذكير بالتكرير المتواتر.

ثم يحصل من تلقى الأوامر والنواهي الإلهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع، إحداها: ارتياض النفس بتعودها الإمساك عن الشهوات، وزمها عن القوة الغضبية المكدرّة للقوة العقلية؛ والثانية: تعويدها النظر في الأمور الإلهية وأحوال المعاد في الآخرة، لتجرها المواظبة على العبادات عن جانب الغرور إلى جناب الحق والتفكير في الملكوت، وتُحرّضها على تحقق وجود الحق الأول، أعنى الذي عنه وجود كل موجود جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه ولا إله غيره، الذي فاظت الموجودات عنه، منتظمة في سلسلة الترتيب التي اقتضتها الحكمة الحقّة بالبرهان المبني على القياس المجرد عن أصناف التموهيات والمغالطات؛ والثالثة: تذكيرهم بالشارع الحق، وما أتى به من الآيات والإنذارات، ووعدّه ووعدّه، المُمضى أحكام السُنَّة

العدالة فيما بينهم، فيجربى بينهم التعادل والترافد، ويبقى نظام العالم الذى اقتضته حكمة
البارى، جلّ وَعَلَا، على حاله، فهذه هى منافع التكليف ومنافع العبادات. ثم زاد لمستعمليه
الأجر والثواب فى الآخرة. فانظر إلى حكمة الحى القيوم، ثم إلى رحمته، تلحظ جناباً تبهرك
عجائبه. هذا هو القَدْر النَّزْر الذى لاح لى فى الحال، فعرضته على مجلسك الرفيع أيها الكامل
الأوحد، لكى تَسُدَّ خَلْلَهُ، وتصلح فاسده، وتعوضنى عنه ما أسكن إليه بلقائك الشريف،
وكلامك اللطيف، والله تعالى أعلم بالصواب،
والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

التعليق على رسالة حِكْمَةِ الخلق والتكليف

نتبين فى هذه الرسالة الآتى:

- ١ - أن الخيام يتبع نفس الطريقة التى سبق أن نوّه بها البيهقى عندما لفت الانتباه إلى أنه إذا سئل فإنه يتريث لبعض الوقت قبل أن يجيب، ثم إنه لا يدخل فى الموضوع مباشرة، ويحب أن يقدم للنزاع أو للسؤال، ويمسك بخيط الموضوع من ابتدائه ويطيل فيه الكلام. وقلنا عن طريقة الخيام هذه أنها طريقة التعليميين فى التدريس، المتمرسين بما يسمى فى الحكمة القديمة بالعلم التعليمى.
- ٢ - أن الخيام ينبه فى أول جوابه إلى أن هذه المسألة من المسائل المختلف عليها والتى تعذر حلّها على أكثر الباحثين فيها.
- ٣ - أنها مسألة ينبغى - لفهمها وحلّها - أن تُقسّم إلى عدة أقسام، وأن يقسّم القسم إلى عدة ضروب من المقاييس التى تقوم بها أصناف القضايا المنطقية.
- ٤ - أنها مسألة من مسائل ما يسمى بالعلم الأعلى أو الحكمة الأولى، ويقصد بذلك الإلهيات.
- ٥ - أن الخيام فى بحثه فى هذه المسألة استعان ببحوث الأوائل ووصفهم بأنهم المعلمون له، ووصف رسالته بأنها موجزة ومختصرة على قدر الاستطاعة لأسباب ثلاثة هى ضيق الوقت، واحتمال أن الموضوع لا يقتضى التطويل والتفصيل، ولاعتماده على ذكاء النفسى أن يفهم الكثير من القليل.

٦ - ويعدّ الخيام المطالب التي يعرفها كل من تدرس بدراسة المنطق وتنحصر في ثلاثة مطالب هي مطلب هل هو، ومطلب ما هو، ومطلب لم هو. ويقول إن الاختلاف بين المنطقيين حول المطلب الثاني لأن بعضهم لم يتبين أن السؤال عن الما هو ينقسم في الواقع إلى مطلب ما الحقيقي الباحث عن حقيقة الشيء، ومطلب ما الرسمي الباحث عن شرح اسم الشيء.

٧ - ويقول بأنه لا يوجد شيء يخلو عن حقيقة وماهية يتعين بها عن غيره وإلا كان معدوماً، وأن المقصود بالكون في المسألة التي نحن بصددتها هي الموجودات التي يشهد عليها الحس والعقل، وهي جميعاً تنتهي إلى لميات وعلل وأسباب، وهذه تنتهي إلى غيرها إلى أن تنتهي إلى ما ليست له لمية ولا أسباب وإلا انتهينا إلى دور وهو محال.

٨ - وأن من الموجودات ما يخلو عن اللمية، وهو الواجب الذي لا يمكن أن لا يكون موجوداً، والشيء الذي له هذه الصفة هو واجب الوجود لذاته، ولا ينطبق ذلك إلا على الله تعالى، لأنه الواحد القيوم الذي عنه الوجود لكل موجود، والكون المطلق من فيض الباري، ولا لمية لهذا الفيض عن الله تعالى، وكما أن ذات واجب الوجود لا لمية له فكذلك كل صفات الله.

٩ - ويستخدم الخيام برهان العلة الأولى في إثبات وجود الله.

١٠ - ويعرض لتفاوت الموجودات في الشرف فيبين أنه يأخذ بفلسفة ابن سينا، فإله تعالى أبداع الموجودات نازلة من عنده في سلسلة ترتيب، والعقل هو أشرف الموجودات لقربه من الأول الحق، ثم كان إبداع الأشرف فالأشرف نازلاً إلى الأخس حتى بلغ أخس الموجودات وهو طينة الكائنات، ثم ابتداء الإيجاد صاعداً عنها إلى الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الإنسان أشرف الموجودات وآخرها في عالم الكون والفساد.

١١ - ويقول كابن سينا بتفسير الشر في الكون أنه شر قليل استوجبه الخير الكثير، وأن الإمساك عن الخير الكثير من جهة اقتضائه للشر القليل هو في حد ذاته شر. والله تعالى أعطى الموجودات كمالها الذاتي بحكمته الكلية، إلا أن الموجودات من جهة قربها وبعدها عن المبدأ الأول تتفاوت في الشرف.

١٢ - وأما مسألة التكليف فإن اللمية فيها أن الله تعالى قد خلق الإنسان بحيث لا يمكنه التكاثر إلا بالتعاون، لأن كل واحد لا يمكنه أن ينتج لنفسه ما يحتاج، كما أن حكمة الله قد اقتضت أن يكلف واحد يفاض عليه من الوحي ليستن الناس به ويرجعوا إليه ويستحق منهم الطاعة.

١٣ - ولأن الناس لا ترى إلا حقوقها وتتغاضى عن واجباتها فإن الشارع المكلف من الله تعالى كان عليه أن يلجأ لإصلاح الناس مرة إلى الوعظ، ومرة إلى البرهان والدليل، وقد يحاول تأليف القلوب، وقد يسارع إلى التخويف والإنذار، ويسمى الخيام هذا الشارع باسم النبی، ويقول إن الشرائع تُنسَى وتهمل مع الزمن فيجب التذكير بها بالتكرير المتواتر فيتحقق بذلك للناس أن يتعودوا على إمساك شهواتهم، وتذكر الآخرة والبعث والحساب فينتظمون في العبادات، ويتعودون التعادل، فيبقى العالم على ما اقتضته حكمة البارئ.

وواضح أن ما يلجأ الخيام إليه من تقسيمات للمطالب لم يكن جديداً، وأنه يرجع للمعروف في المنطق، ويستعير من ابن سينا ويسميه معلمه، يأخذ منه برهانه على واجب الوجود.

ومن الجلى أن فلسفة ابن سينا هي الفلسفة الأقرب إليه، وما يقول به الخيام هو مقصود ابن سينا في إلهياته، فالوجود عنده إمّا واجب وإمّا ممكن، وتعريفه للممكن أنه ما ينتهي إلى واجب الوجود، وتعريفه لواجب الوجود أنه الذي تكون نفسه هي علّة وجوده، وجميع الممكنات عند ابن سينا تنتهي إلى علّة واجب الوجود لأنه لا يمكن ولا يجوز أن تكون العلل بلانهاية. ويشرح معنى واجب الوجود فيقول إنه واجب الوجود من كل الجهات، فلا ينقسم، ولا هو جزء، ولا جنس، ولا فصل، ولا مقول عليه في جواب ما هو، ولا حدّ له، ولا نوع له، ولا يتغير، وهو العالم لأنه مجتمع الماهيات ومبدؤها وعنه يفيض وجودها. ومعنى أنه واحد أنه لانظير له. ومعنى أنه حق أن وجوده لا يزول. ومعنى أنه حي أنه موجود لا يفسد. ومعنى أنه خير محض أنه كامل برئ عن النقص، فإن شرّ كل شئ هو نقصه.

ويقول ابن سينا إن العقول المفارقة كثيرة ولم توجد معاً من الأول، وأعلاها هو الموجود الأول ثم يتلوه ثان فثالث وهكذا. والعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل.

ويقول ابن سينا عن الشر إن وجوده في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، وهذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن

يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه، ويقرر ابن سينا أن جميع سبب الشر إنما يوجد علي الأرض فلا وجود له في السماء، وأن جملة الشر على الأرض طفيف بالقياس إلى سائر الوجود.

ومن الملفت للنظر أن الخيام في مخاطبته للنسوى يذكر الحدس والذكاء، ويميز بينهما كوسائل للإدراك، ونفهم من مضمون الجواب أن الإدراك تتفاوت فيه النفوس، وأن من الناس من يكون مستعداً للكمال العلمى بحيث إذا التفتت نفسه إلى المطالب النظرية أدركتها بدون تجشم فكر ولا توسط استعداد، وهو ما يسميه الخيام الحدس، ويكون فيه استعداداً فطرياً، وقد يشتد عند أهل العلم حتى لا يحتاجون في اتصالهم بالمبادئ العالية والأخذ عنها إلى أكثر من الانتباه إلى المطلوب ولوازمه فتحضر معه مبادئه بغاية السرعة كما يحضر الملزوم مع لازمه البين، وهذه المرتبة هي أعلى مراتب الاستعداد الفطري، وتسمى عقلاً قدسياً عند ابن سينا، وأصحاب هذه النفوس تكون غالبية علومهم بديهية، لا يحتاجون فيما يريدون من المطالب إلى مراعاة منطق يعصم الذهن عن الخطأ، بل مجرد الحدس كاف في الوصول إلى المطلوب الذي يراد حصوله، وقمة هؤلاء هو النبي الذي يؤكد الخيام إلى حاجة الإنسانية والاجتماع الإنساني إليه.

ومن الملفت كذلك أن الخيام يقول بحاجة الاجتماع الإنساني إلى الوجود الإلهي، وأن تكون الشرائع عنه تعالى لأنها بتعبيره هي الشرائع العادلة، كما أن السنن العادلة من الأنبياء، وكأن الخيام يقول ببرهان براجماتى من براهين وجود الله هو الحاجة العملية إلى افتراض وجوده تعالى، فلا قيام للاجتماع الإنساني من غير الإيمان به تعالى، وأيضاً كائى به يقول ببرهان اجتماعى، فحاجة الناس إلى الاجتماع في قرى ومدن من خواصهم كبشر، وليس إمكان اجتماعهم ونهوض مجتمعاتهم إلا لأن الإنسان متعاون مع الآخرين، وعلى تعاونه تقوم الحضارات وتنبنى الدول، والدين أقوى عوامل التآليف بين الجماعة، وليس أدل على وجود الله تعالى من **الضمير الجماعى** الذى يفعل فعله فى الأفراد ويتحصل لهم بالتربية الدينية التى يشير إليها الخيام. وهذا الضمير الجماعى هو الذى يضغط على الأفراد إلى حد قسرهم على اتخاذ مواقف تعارض شهواتهم ومصالحهم الخاصة.

فأين كل ذلك مما نفهمه ضمناً عن هذه الرسالة القصيرة للخيام، والتى يقول فيها إنه يعتمد فى الفهم عنها إلى الذكاء الضمنى للقارئ وإلى حدسه، مما يقال عنه أنه ملحد أو كافر أو «لا أدري» أو باطنى؟ وأين هي اللادرية أو الباطنية أو الإلحاد فى هذه الرسالة على إيجازها؟!!

إن الإنسان كما تقول هذه الرسالة للخيام – هو موجود تاريخي، ولم يكن تقدم الإنسان اجتماعيا إلا لأنه يؤمن بالله، والإيمان بالله هو القامع للشهوات والرادع للأهواء، ولولا الإيمان بأن للعالم صانعا لاعتقد الإنسان أنه حر يفعل ما يريد ويحوز ما يشاء. ومن دوافع الاجتماع الإنساني طلب الثواب وتجنب العقاب في الدنيا والآخرة، والاعتقاد في الله وفي البعث والحساب كان وازعاً قويا يمنع من العدوان، ويقوى إحساس الإنسان بالأمن وبالحق، وبدون هذا الاعتقاد فإنه لا يمكن أن تقر هيئة للاجتماع الإنساني، ولا يستقر نظام المعاملات ولا تصفو العلاقات بين الناس والشعوب، ولو كان قلب الإنسان خالياً من الإيمان بالله لوقر في عقل أحاد الناس أن العلة في أعمالهم هي نفوسهم، فلا يؤمنون بثواب ولا عقاب ولا حساب، ولن يحمل الإنسان على التعاون والتراحم والبذل والإيثار والعطاء إلا الإيمان بوجود إله قادر يرضى فيثيب، ويغضب فيعاقب، وأنه ترجى رحمته وعفوه ومغفرته. والانا الجمعي كما يقول علماء النفس والاجتماع مفسود إذن في الإنسان وهو دليل وجود الصانع القادر العالم الحكيم الديان سبحانه؛ وهو ما يذهب إليه الخيام في رسالته ويؤكد عليه.

وإنسان هذا ما يقول به لا يمكن أن ينسجم معه قوله:

أه ربي رحماك، رحماك ربي
بين ميل ووازع حار لبي
أي داع أسمى وأياً لبي؟
بنست كريم وحسنها قد برئنا
ثم منها ومن هواها نهيتا؟

أو قوله:

ولأهل اليقين والإيمان
ولأهل الشكوك في الأديان
ولأهل الدنيا وأهل الجنان
سيقول الصوت الرهيب ضللاً

قد ضللتكم وكنتم جُـهـالاً
لا هنا أنتم كسبتم ثواباً
لا ولن تكسبوا هناك الثواب

أو قوله:

ولسبعين ثم سبعاً مراراً
قلت قولاً أقوله تكراراً
لا سماء ولا جحيم تردُّ الـ
مرة إن فات أهله والصحابا!!

فلاشك أن ربايعيات كهذه لا بد منحولة على الخيام، لأن محتواها يتصادم بشدة مع فلسفته كما طرحها في رسالاته، ولنلاحظ أن هذه الرسائل مكتوبة باللغة العربية فلا سبيل إلى تحريفها من قبل المترجمين، وأنها قد ذكرت كل المصادر عن الخيام بلا اختلاف، فهي من مصنفاته التي لا يرقى إليها شك، ولم يطلها زيف، وتواترت بها الأنباء، ونقلها الخلف عن السلف، وترقى من ثم إلى علم اليقين، في حين أن الربايعيات تناولها التحريف بالزيادة والتشويه، وظهرت إلى الوجود مشكوكاً في أمرها بعد قرون من وفاته، ومنسوبة إليه من قبل أهل الباطن غالباً، يريدون بها تقوية مذهبهم أولاً بنسبة مبادئه إلى أمثال الخيام من العلماء الكبار والمفكرين المشهود لهم، وثانياً باحتساب علماء أفاضل كبار كالخيام من علماء الباطنية ليعلو بهم ذكر الباطنية، فالحذار ثم الحذار!!

الرسالة الثانية

رسالة في التضاد والجبر والبقاء

هذه الرسالة ننشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية وربما تكون هذه الرسالة مكملة للرسالة الأولى بالاعتضاء، وخاصة أنه لم يعرف بها اسم السائل، وربما كانت الرسالة الأولى قد اتصل موضوعها فتحدث الخيام في مسائل الرسالة الثانية، وقد يكون قد اشتهر بها فأحب أن يواصل ما بدأه منها.

ويجيب الخيام في هذه الرسالة عن ثلاث مسائل، إحداهما: كيف صدر التضاد والشر عن الواجب مع امتناع تعدد الواجب، وأن الله عز وجل يتعالى عن أن يكون مصدر أى شر أو ظلم أو جور؛ والثانية: أى الفريقين أقرب إلى الصواب: الجبرية القائلون بالجبر ونفى الاختيار عن الممكن، أم القدرية الناسبون إلى العبد خلق أفعاله الاختيارية؛ والثالثة: أن قوماً يقولون بأن البقاء من صفات المعانى، أى أنه صفة زائدة على ذات الباقي في الخارج، فكيف يصح قولهم؟ وما هو سبيل المناقشة معهم؟

تقول الرسالة:

بسم الله الرحمن الرحيم

(وبعد) - فإن مباحثته إياي عن مسألة ضرورة التضاد رفعت من ذكري، وعظمت من أمري، واستوجبته لله تعالى خالص شكرى، إذ لم يخطر ببالي أن أسأل عن أمثالها، خصوصاً على ذلك النمط، مردفاً بذلك الشك القوى، وهو أن ضرورة التضاد إن كانت ممكنة الوجود كان لها علة، وتنتهى إلى الواجب الوجود بذاته، وإن كانت واجبة الوجود بذاتها كان في واجب الوجود بذاته كثرة، وقد قام البرهان على أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته؛ ثم إن كانت ممكنة كان سببها وموجبها هو الواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بأن الشرور لا تفيض من عنده. فاقول في الجواب:

إن الأوصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يُقال له الذاتى، وهو الذى لا يمكن أن يتصور الموصوف إلا ويتصور له ذلك الوصف أولاً، ويلزمه أن يكون للموصوف لا لعلّة - كالحيوانية للإنسان - ويكون قبل الموصوف بالذات، أعنى أن يكون علة الموصوف لا معلوله، كالحيوان للإنسان، والناطق له، وبالجمله جميع أجزاء الحد للمحدود أوصاف ذاتية. وهذه معان مفروغ عنها، وضرب يُقال له العَرَضى، وهو الذى يكون بخلاف ما تقدّم، من أنه يمكن أن يتصور الموصوف ولا يتصور حصول ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علة للموصوف، ولا قبله في المرتبة والطبع. وهذا الضرب ينقسم قسمين، فإنه إما أن يكون لازماً غير مفارق البتة، ككون الإنسان متفكراً أو متعجباً أو ضاحكاً بالقوة، وإما أن يكون مفارقاً بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب أسود، فإن السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، أو مفارقاً بالوهم والوجود جميعاً، ككون الإنسان كاتباً أو فلاحاً - فهذه هي الأقسام الأولية للأوصاف.

ثم اللوازم التي تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين من القسمة الأولية العقلية، فإنها إما أن تكون لازمة لها بواسطة وعلة، كلزوم الضاحك بالفعل للإنسان، فإنه يلزمه بسبب لزوم التعجب له، ثم إن كان لزوم التعجب بسبب آخر أيضاً، فذلك السبب إما أن يكون لازماً، وإما أن يكون مفارقاً، ومحال أن يكون الوصف سبباً لوصف لازم، فبقى أن يكون ذلك السبب الآخر لازماً أيضاً، فإن كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر، عاد الكلام جذعاً، فتكون هذه الأسباب إما متسلسلة إلى ما لا نهاية له والبرهان قائم على استحالة، وإما دائرة، أى المسبب سبب لسببه، وهذا أظهر استحالة، وإما أن تكون السببية منتهية إلى سبب لا سبب له، فيكون ذلك السبب، أى الوصف، واجب الوجود لذلك الموصوف، كالمفكر للإنسان مثلاً.

وإذا تقدم هذا وبيان أن بعض الأوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع إلى مطلوبنا ونقول: إن الوجود أمر اعتباري ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك لا على سبيل التواطؤ الصرف، ولا على سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الأسماء الثلاثة ظاهر في أوائل المنطق، وذاتك المعنيان هما الكون في الأعيان الذي اسم الوجود أحق به عند الجمهور، والثاني الوجود في النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية، وهذا المعنى الثاني هو بعينه المعنى الأول، إذ المعاني المدركة المتصورة من حيث هي مدركة متصورة موجودة في الأعيان، إذ المدرك عين من الأعيان، والموجود في عين من الأعيان موجود في الأعيان، إلا أن الشيء الذي هو المدرك المتصور مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون معدوماً في الأعيان، كتعقلنا آدم فإن المعقول من آدم هو معنى موجود في النفس وفي الأعيان، إذ النفس عين من الأعيان، ولكن آدم الذي هو المعنى الموجود في النفس مثاله ونقشه معدوم في الأعيان - فهذا هو الفرق بين الوجودين، وتبين أن الفرق بينهما بالأحق والأولى والتقدم والتأخر الذي يسمى بالتشكيك، لا بالمعنى الذي سمي الاشتراك. وهذه المسألة وإن كانت عميقة جداً وتحتاج إلى فصل تنقيح (أى بحث) فإنها لا تخفى على فلان (يقصد السائل).

وإذا قيل إن صفة الحيوان موجودة للإنسان، أو كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية للقائمتين، فإنما نعى بهذا الوجود، لا الوجود في الأعيان، بل الوجود في النفس، وذلك أن التصور العقلي لا يمكنه أن يتصور الإنسان إلا ويتصور معه أنه حيوان، إذ حصول معنى الحيوان لمعنى الإنسان أمر ضروري، وكذلك الفردية للثلاثة، لأن الثلاثة لا يمكن أن تعقل وتتصور إلا فرداً، وكل ما لا يمكن أن يتصور ويعقل إلا بصفة من الصفات فإن تلك الصفة تكون واجبة له، أى تكون له لا بعلة، فتكون واجبة الوجود له. والفردية واجبة الوجود للثلاثة. والحيوانية واجبة الوجود للإنسان.

وكذلك جميع الأوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات، منها ما يكون واجب الوجود للشيء بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له، ومنها ما يكون واجب الوجود للشيء لا بسبب تقدم وصف آخر له.

وكذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزم، منها ما هو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب شيء إلا ذات الملزم، والبرهان ما قدمناه آنفاً.

ثم الفردية للثلاثة وإن كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها، لا يجب أن تكون في نفسها موجودة في الأعيان، فضلاً عن أن تكون واجبة الوجود في الأعيان، أو ممكنة الوجود للشيء، فإن الحاصل له شيء، والموجود الحاصل في الأعيان شيء آخر، فإن الأوصاف المعدومة في الأعيان ربما تكون موجودة في النفس والعقل لموصوفات معدومة في الأعيان، ولا يجوز أن يقال إنها موجودة في الأعيان، كقول من يقول إن الخلاء بُعدٌ مفطور ممتد، يسعه الأجسام وتخرقه وتتحرك فيه من موضع إلى موضع، فإن هذه الأوصاف موجودة في العقل للخلاء الموجود المتصور في العقل، المعلوم في الأعيان، فوجود الأوصاف للموصوفات إنما هو بالقصد الأول في النفس والعقل لا الحصول، والكون في الأعيان.

وإذا قيل إن الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فإنما يراد به الوجود في العقل والنفس لا في الأعيان، وكذلك إذا قيل إنها ممكنة الوجود فإنما يعنى به الوجود في النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على أي صفة يكون، فالوجود في الأعيان هو غير وجود شيء لشيء - غيرية التشكيك على ما حققناه.

ثم البرهان قام على أن واجب الوجود في الأعيان واحد في جميع جهاته وجميع صفاته، وهو سبب جميع الموجودات في الأعيان. وقد علمت أن الوجود في النفس هو أيضاً وجود في الأعيان بوجه ما من وجوه التشكيك، فهو جلّ جلاله سبب لجميع الأشياء الموجودة، ثم الإعدام وعللها ظاهرة عند فلان (أي السائل) لا أريد أن أطول بها الكلام، فقد بان من هذا أنه إذا قيل إن الفردية واجبة الوجود للثلاثة فإنما نعنى به أنها للثلاثة، لا بسبب مسبب، ولا بجعل جاعل، وكذلك جميع الذاتيات واللوازم.

وقد يمكن أن يكون ذاتي سبباً لذاتي آخر، وأن يكون لازم أيضاً سبباً لل لازم آخر، إلا أنه يوشك أن ينتهي إلى ذاتي أو لازم لا سبب لهما، فيكون ذلك الذاتي سبباً بوجه من الوجوه. وإن هذا الحكم لا يثلم القضية القائلة بأن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، إذ

الوجود هناك الكون في الأعيان، وواجب الوجود في الأعيان واحد كما قد بيناه في مواضع آخر. وهذا الوجود هو الحصول للشئ من غير التفات إلى وجوده في الأعيان أو في النفس.

وبالجملة فإن جميع الموجودات في الأعيان ممكنة لا غير، سوى وجوب الوجود الواحد. وتحليل المسألة على الوجه الكلى هو أن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ثم من الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لا بجعل جاعل، وإذا وُجد ذلك الموجود وُجد التضاد بالضرورة، وإذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، وإذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة. وأما من قال إن واجب الوجود أوجد السواد أو الحرارة حتى وجد التضاد، لأن أ إذا كانت علة لب، و ب علة لح، فيكون أ علة لح، فإنه قال صواباً لا مجمعة فيه. لكن الكلام في هذا الموضع ينساق إلى غرض، وهو أن واجب الوجود أوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد أوجد التضاد في الأعيان بالعرض لا بالذات. هذا لا شك فيه، إلا أنه لم يجعل السواد مضاداً للبياض، وإنما أوجد السواد لا لمضاداته للبياض، بل لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود فإن واجب الوجود يوجبها، لأن نفس الوجود خير. لكن السواد ماهية لا يمكن إلا أن تكون مضادة لشئ آخر، فكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذي أوجد التضاد بالعرض، ولا يكون الشر منسوباً إلى موجد السواد بوجه من الوجوه، إذ القصد الأول، بل العناية السرمدية الحقّة توجهت نحو الخير، إلا أن هذا النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرراً خالياً عن الشر والعدم، فليس الشر منسوباً إليه بالعرض، وليس الكلام هنا فيما بالعرض بل فيما بالذات، وإننى أوصى مَنْ أعرفه من الحكماء بتقديس ذلك الجنب عن الظلم والشر. وهنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفهمه العبارة ولا يقدر المخبر عن الإخبار به لقصور البيان عنه، والحدس المصيب ينال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الكاملة وتذوق به اللذة العقلية القصوى.

وهنا سؤال آخر ركيك جداً عند منعمى النظر في باب الإلهيات، وهو أنه (تعالى) لما أوجد أمراً كان يعلم أنه يلزمه العدم والشر، فيكون الجواب: أن السواد مثلاً فيه ألف خير وشر واحد، وإلّا مساك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم شر واحد إياه شر عظيم. على أن النسبة بين خير السواد وشره أعظم من نسبة ألف ألف إلى واحد. وإذا كان هذا هكذا فقد بان أن الشرور موجودة في مخلوقات الله بالعرض لا بالذات. وبان أن الشر في الحكمة الأولى قليل جداً لا نسبة له في الكمية والكيفية إلى الخير.

وأما سؤاله (أى السائل) عن أى الفريقين أقرب إلى الصواب (أى الفريق القائل بالجبر أم الفريق القائل بالاختيار)، فلعل الجبرى أقرب إلى الحق فى بادئ الرأى وظاهر النظر، من غير أن يتلجلج فى هذيانه ويتغلغل فى خرافاته، فإنه حينئذ يبعد عن الحق جداً.

هذا وأما الكلام الجارى فى البقاء والباقي، فإنه أمر قد شغف به جماعة من الأغبياء حيث لم يعقلوا ولم ينفطنوا للحق، إذ البقاء ليس هو اتصاف الموجود بالوجود مدة ما، فكأن الوجود غير ملتفت فيه إلى المدة، والبقاء وجود يتضمن معنى المدة، فالوجود معنى أعم من البقاء، فليس الفرق بين الوجود والبقاء إلا بالعموم والخصوص.

ثم العجب أن قائل هذا القول اعترف بأن الوجود والموجود هما معنى واحد فى الأعيان، وإن كانا مفترقين فى النفس، فلما بلغ إلى البقاء ضلّ.

وأما الكلام الجدلى الملجئ إياهم إلى ارتكاب المحالات الأولية فهو هذا: يسألون هل ههنا شئ موصوف بالبقاء، فإن أجابوا بلا، قيل لهم: إذن ليس ههنا باق، فما الذى يوجد الموجودات ويستبقيها على زعمكم بالتعاقب والإيجاد فى الآنات المتوالية، على أن البرهان قائم على بطلان الآنات المتوالية ولكن سلمنا قولكم مسامحة؟ فإن أجابوا بأن هذا الموجد بالتعاقب غير باق، يلزمهم أشد المحالات استحالة وأقبحها، وأظنهم يتحاشون عن هذا. وإن أجابوا بأن ههنا شيئاً باقياً سئلوا وقيل لهم. إن ذلك الباقي يكون باقياً ببقاء زائد على ذاته، فذلك البقاء لا يخلو إما أن يكون باقياً ببقاء، وذلك البقاء ببقاء آخر، ويتسلسل وهذا محال.

وإن لم يكن ذلك البقاء باقياً، فكيف يكون الباقي باقياً ويقاؤه الذى هو به باق غير باق؟ هذا محال. اللهم إلا أن يرتكبوا فيقولوا الباقي باق ببقاءات متصلة متشافعة فى آنات متوالية، فحينئذ يطالبون بشرح هذا الكلام، ويقال لهم، ما معنى هذه البقاءات المتوالية إن كانت معانى بها يكون الباقي باقياً؟ فتلك المعانى ينبغى أن تبقى مع الباقي مدة يمكن أن يوصف الباقي فيها بأنه باق، وإلا فلا معنى للبقاء والباقي، وإن كانت وجودات متشافعة فقد بان أن الوجود والبقاء هما معنى واحد، وأن البقاء ليس هو إلا استمرار الوجود أو اتصاف الموجود بالوجود ملتفتاً فيه إلى المدة، إذ الوجود المطلق يجوز أن يكون فى آن من الزمان، ولا يجوز أن يكون البقاء إلا فى مدة، فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم. والحق عندي أن لا يُلَاحَظ (يعنى يُجادل) من يكون عقله بحيث يخفى عليه هذا القدر من المعقولات، فهذا هو الذى سنح لى فى الحال، والله أعلم بكل المقال.

التعليق على رسالة التضاد والجبر والبقاء

في هذه الرسالة نتبين الآتي:

١- أن الأسئلة التي تضمنتها الرسالة هي نفسها التي تعرضها الرباعيات وتتحدث عنها في مجال النقد للثوابت الإيمانية الاعتقادية، ينقلها القاضى النسوى عن سائليها وقد ثبت أن السائل في هذه الرسالة هو نفسه السائل للرسالة السابقة، ويجيب عليها الخيام إجابات قاطعة لا لبس فيها، ومن ثم نجد أن الرسالة وسابقتها كلاهما يتصادم بشدة مع أبيات من الرباعيات، وطالما أن الرسائل من اليقينات فلا بد أن يتطرق الشك بشدة إلى حقيقة نسبة هذه الرباعيات للخيام، وذلك لأننا لا نملك إلا أن نختار بين أراء الخيام في الرسالتين، وبين أفكار الرباعيات في الشر في الوجود والزمان، وفي الفساد في الكون، وفي الموت والمرض والجهل وسوء الأخلاق والخرافة وغير ذلك من النقائص والشرور، تقول الرباعيات:

لا يورث الدهر إلا الهَم والكُمدا
واليوم إنْ يُعْطِ شَيْئًا يَسْتَلْبِه غدا
مَنْ لم يجيئوا لهذا الدهر لو علموا
من ذا يكابد منه ما أتوا أبدا

إنْ لم يكن حظ الفتى في دهره
إلا الردى ومرة العيش الردى
سعد الذى لم يحيى فيه لحظة
حقاً وأسعد منه من لم يُولَدِ

كسرت يا رب إبريق المدام كما
سددت لى بابٍ مِيشى حيثما كانا
أنا شربتُ وتُبدى أنت مريدة
ليت الثرى بغمى هل كنت نشوانا؟

منتهى التجديف! فهل يتفق ما تعرضه هذه الرباعيات مع نص الرسالة وروحها؟

٢- يستخدم الخيام المنطق ويثبت أن التضاد إن كان ممكن الوجود كان له علة وتنتهى إلى الواجب الوجود بذاته، وإن كان التضاد واجب الوجود بذاته كان فى واجب الوجود بذاته كثرة وذلك ينقضه ما سبق ثبوته فى الرسالة السابقة من أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته وجميع صفاته.

٣- ويشرح الخيام الفرق بين الذاتى والعرضى، ويقسم العرضى إلى لازم ومفارق، واللازم إلى البين وغيره، والموجودات إلى العينية والذهنية، ثم يثبت أن الذاتيات واللوازم غير مجعولة، وينتهى إلى أن جميع الموجودات فى الأعيان ممكنة سوى واجب الوجود الواحد، ويحلل ذلك فيقول إن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ومنها ما كان متضادا بالضرورة، لا يجعل جامعا، وإذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، وإذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة.

٤- ويقول إن واجب الوجود إذ أوجد السواد بالضرورة فإنه أوجد التضاد بالضرورة، فيكون قد أوجد التضاد فى الأعيان بالعرض لا بالذات.

٥- وأنه سبحانه لم يوجد السواد مضادا للبياض وإنما أوجد السواد لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود فإن واجب الوجود يوجبها، وكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذي أوجد التضاد بالعرض، ولا يكون الشر منسوبا إلى موجد السواد.

٦- وأن العناية السرمدية تتجه دوما نحو الخير، إلا أنه خير لا يخلو من الشر الذى ينسب إليه بالعرض.

٧- وتظهر هذه الفقرة التى تقول: أوصى كل من أعرفه من الحكماء بتقديس جناب الله تعالى عن الظلم والشر - تظهر شدة إيمان الخيام بالله ومعرفته به عن حق، كما تظهر بقية العبارة التى نصها «وهنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفهمه العبارة ولا يقدر المخبر عن الإخبار به لقصور البيان عنه، والحدس المصيب ينال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الكاملة وتنوق به اللذة العقلية القصوى» أن الخيام على قدر كبير من التصوف، وأنه فى مقام العشق من أعلى مقاماته، وكما يقول ابن سينا فإن العشق الحقيقى هو الابتهاج بتصوير حضرة الذات الإلهية، وهو ابتهاج فى القمة، لأن العارف بالله تخلص نفسه إلى عالم القدس،

وهو جوهر قدسى ينصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً نور الحق فى سرّه مما لا يمكن اللغة أن تعبر عنه أو تفيه وصفاً وشرحاً، وإن يوصى الخيام من يعرفه من الحكماء بتقديس الله وتنزيهه فإنما يعنى أنه ينصح لهم بالرياضة التى تنحيهم عما دون الحق، وتطوع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتتجذب قوى التخيل والتوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسى، وتنصرف عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلى، ونصيحته لهم فيها تلطيف السر للتنبيه والفكر اللطيف، فيصير ذلك ملكة فيهم ينال بها الكمال الحقيقى.

٨- واستخدام الخيام للحدس يعنى أن المعرفة معرفتان عقلية كسبية، وحدسية وهبية، وإن تكون هى هذه المعرفة الثانية فإن اللغة تقصر عن التعبير عنها، فالعارف بالعقل بخلاف العارف بالحدس، والحدس تذوق، والعرفان الصوفى هو ما تقنع به النفس الكاملة دون سواه، وبه تكون اللذة العقلية القصوى.

٩- ويرد الخيام على السؤال الذى يلح فى الرباعيات إلحاحاً: لماذا أوجد الله تعالى أمراً يلزمه العدم والشر؟ بأن السواد مثلاً فيه ألف خير وشر واحد، والإمساك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم شر واحد هو شر عظيم، ثم يقول مع ذلك أن النسبة بين خير السواد وشره أعظم من نسبة ألف إلى واحد، أى أعظم من نسبة المليون إلى الواحد.

١٠- ويخلص من كل ما سبق إلى أن:

أ - الشرور موجودة فى مخلوقات الله بالعرض لا بالذات.

ب - الشر فى الحكمة الأولى قليل جداً، لا نسبة له فى الكمية والكيفية إلى الخير.

وهذه الفلسفة الخيامية التى هى فى سميمها فلسفة ابن سينا فى الإلهيات هى ما ننبه إليه، وتقضى بشكل قاطع أن ما يعارضها مما فى الرباعيات لا يمكن أن يكون من وضع فيلسوفنا عمر الخيام، ومن ثم فإنى أرفض رفضاً قاطعاً الرباعيات من أمثال:

ما شهد النار والجنان فتى
أى امرئ من هناك قد جاء
لم نر مما نوجو ونحذره
إلا صفات تحكى وأسماء

إن تجد لي بالعفو لم أخش ذنبا
أو تهب لي زاداً أمنت العناء
أو تبخض بالعفو وجهي فإني
لست أخشى صحتي السوداء

إلهي قل لي من خلا من خطيئة
وكيف ترى عاش البرئ من الذنب
إذا كنت تجزي الذنب مني بمثله
فما الفرق ما بيني وبينك ياربى!

١١- ويتناول الخيام مسألة الجبر، فيقول إن الجبري يبدو كلامه كالصحيح وليس بكذلك، ومناقشة الجبري سرعان ما تظهر بطلان ما يقول وسطحيته، ومعنى ذلك أن الخيام ليس جبرياً، والجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أو المجبرة هم أصحاب مذهب الجبر، وكان الجهم بن صفوان شيخ الجبرية ويلخصها في قوله «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله»، وجهم هذا ظهر بترمز وقلوه في مرو في آخر ملك بنى أمية أى قبل ولادة الخيام بزمان، والإنسان في مذهبه لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار.

وإن فكل ما ورد من رباعيات فيه من مذهب الجبر ولا تصادق عليه فلسفة الخيام فهو منحول عليه ولم يقله، كهذه الرباعيات:

ربى انتشلنى من وجودى فقد	* جعلت فى الدنيا وجودى عدم
حكمك يا أقدار عين الضلال	* فاطلقينى أدّ نفسى العقال
خلقتنى يارب ماء وطين	* وصفتنى ما شئت عزاً ومون
فما احتيالى والذى قد جرى	* كتبته يارب فوق الجبين!!
ويا فؤادى تلك دنيا الخيال	* فلا تنق تحت الهموم الثقال
وسلم الأمر فمحو الذى	* خطت يد المقدار أمر محال
وإنما نحن رخاخ القضاء	* ينقلنا فى اللوح أنى يشاء
وكل من يفرغ من دوره	* يكفى به فى مستقر الفناء

هذا كلام معناه أن الخيام - لو صحت نسبة هذه الرباعيات إليه - من الجبرية الخالصة.. ومع ذلك فإن من الرباعيات أيضا ما يجعل للإنسان اختيارا ويتعارض مع الدعوة الجبرية، كهذه الرباعيات:

عش راضيا واهجر دواعي الألم * واعدل مع الظالم مهما ظلم
نهاية الدنيا فناء فعش * فيها طليقا واعتبرها عدم
فانعم من الدنيا بلذاتها * من قبل أن تسفيك كفّ القدر

وكأن الأمر بأيدينا؟ وكأن ما نريده يمكن أن نحققه لأنفسنا؟ أو كأن الإنسان يستطيع للقضاء دفعا، وللقدر ردا؟ فهل هذا التناقض يمكن أن يقع فيه الخيام المنطيق والذي لا يبدأ أى نقاش إلا بمقدمات فى علم المنطق يشرح بها ما سيقول فيتضح ما يعرضه من مسائل أيما وضوح!! وهل يمكن أن نصدق أن أمثال هذه الرباعيات من وضع فيلسوفنا عمر الخيام؟

١٢- ويعرج الخيام على المسألة الثالثة فى الرسالة وهى البقاء، والمغالطة التى يرتكبها الخصوم أنهم يدّعون أنه إن لم يكن هناك بقاء فى الوجود فما الذى يوجد الموجودات ويستبقيها، ووجه المغالطة أنهم لا يفرقون بين البقاء والوجود، فالبقاء وجود يتضمن معنى المدة، والوجود أعمّ ليس فيه مدة، وقولهم إن الموجد بالتعاقب إذا لم يكن باقيا فكيف يستطيع ذلك مغالطة أخرى.

والملاحظ أن القرآن استخدم البقاء ومشتقاتها ٢١ مرة بمعنى أن البقاء هو سلب العدم اللاحق للوجود واستمرار الوجود فى المستقبل إلى غير نهاية، ومعنى ذلك أن البقاء هو الأزل والأبد يجمعهما معا واجب الوجود وهو الله تعالى، كاستمرار فإنه ما لا نهاية له فى أوله وآخره، ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب بعض فقد أطلقوا المستمر فى حق الزمان، وأما فى حق الله فهو محال، لأنه باقٍ بحسب ذاته، والخيام إذن على حق، حتى أن كُنت نفسه قال فى نقده للعقل الخالص بمبدأ البقاء، أى بقاء الجوهر، أى دوامه فى الزمان، ومؤداه أن كل الظواهر فيها شئ باق دائما هو الجوهر، وشئ متغير دائما هو أحواله التى تتعاقب عليه وتحدد كيفية وجوده، وإذن وكما يقول الخيام فإن البقاء ليس صفة زائدة، والله تعالى باق ويوجد الموجودات بالتعاقب كيف شاء وأنى شاء سبحانه، وذلك هو التوحيد والتنزيه لله كما ينبغى، ومن ثم فإن أية رباعيات يمكن أن تنسب إلى الخيام وتناقض

هذا التوحيد والتنزيه مرفوضة، كهذه الرباعية التي ينسب فيها النقص إلى الله:

لو كان لى كالله فى فلك يدُ
لم أبقي للأفلاك من آثار
وخلقتُ أفلاكا تدور مكانها
وتسير حسبَ مشيئةِ الأحرار

ولا يمكن أن يكون الخيام هذا الفيلسوف المتأله هو القائل:

فكرتُ فى الدين أقوامُ كما
حار بين الشك والقطع فريق
فإذا الهاتف يدموهم أيا
بلَّةُ لا هذا ولا ذاك الطريق!!

الرسالة الثالثة رسالة الوجود

هذه الرسالة هي الأولى من رسالتين فى الوجود، ونحن ننشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية، وقد أعطاها بعضهم اسم «رسالة الضياء العتلى فى موضوع العلم الكلى». تقول:

إن الموجود الذى هو موضوع الفلسفة الأولى، أعنى العلم الكلى الذى تحته جميع العلوم، ظاهر التصور لا يحتاج فى تصوره إلى تصور أمر آخر يسبقه لأنه أعم الأشياء، وهو وما أشبهه مبدأ لتصورات جميع الأشياء.

والشئ أيضا ظاهر التصور ويلزمه الوجود فى النفس، فإن المعدوم فى الأعيان إذا حكم عليه بأمر وجودى لا يمكن إلا أن يكون موجودا على ما علمت تفصيله، وجوده ليس فى الأعيان، فباضطرار يلزم أن يكون موجودا فى النفس، فالشئ يلزمه الوجود، فلا موجود أحد الوجودين إلا ويلزمه أن يكون شيئا، ولا شئ إلا ويلزمه أحد الوجودين، فالشيئية من لوازم

حقائق الأشياء. وإياك أن تحاول تصوير الشيء أو الموجود فإنك إن فعلته وقعت في الدور لا محالة.

والموجود والشيء وإن كانا عامين فإن الموجود أولى بأن يكون موضوع العلم الكلى، لأنه أظهر تصورا، وموجودية الشيء ووجوده شيء واحد، كالمضاف والإضافة، لأن الوجود لو كان شيئا زائدا على ذات الموجود لكان يلزمه الوجود، إما في الأعيان أو في النفس. ولو كان وجود الموجود موجودا في الأعيان لكان موجودا بوجوده إذ حكم أن كل موجود يحتاج إلى وجود وتسلسل، وكذلك لو كان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود (ولاشك أن الوجود عرض كيفما كان سواء فرضته موجودا في الأعيان أو في النفس) لكان سببا لموجودية الجوهر، لأن الجوهر إنما يصير موجودا بوجوده، ومالم يوجد وجوده لم يمكن أن يوجد هو، فيلزم أن يكون العرض سببا لوجود الجوهر، لكن من الثابت أن كل عرض فسبب وجوده الجوهر، لأن حقيقة العرض تدل على ذلك، ويصير البيان دوريا، وكذلك لو كان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود، به يصير الموجود موجودا، لكان وجود الباري أيضا شيئا زائدا على ذاته، أعنى هذا الوجود الذي يقابل عدم الذي فيه كلامنا ههنا، فلم تكن ذات الباري تعالى واحدة، بل كانت متكررة وهذا محال، وأما أن يكون شيئا اعتباريا موجودا في النفس فيجب أن تتحقق أن لكل شيء حقيقة ما بها يتخصص ويتميز عن غيره، وهذا الحكم أولى لا يخالف فيه عقل، فإذا عقل تلك الحقيقة عقل، أعنى حصل أثر من تلك الحقيقة في عقل ما، ثم نسب ذلك العقل تلك الحقيقة والماهية إلى الصورة الحاصلة الموجودة في الأعيان، فيكون الكون في الأعيان أمرا زائدا على ذات تلك الماهية والحقيقة، ولا يكون شيئا زائدا على ذات الموجود، إذ الموجود في الأعيان ليس تلك الماهية، فإن تلك الماهية لا يمكن أن توجد بعينها في الأعيان، إذ العقل ليس له أن يحكم على شيء إلا إذا عقله مجردا عن العوارض الشخصية، ولا يمكن أن يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك في الخارج، ثم إذا كان الأمر على هذه الصفة وكان يظن بعض ضعفاء الظن أن الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة في الأعيان، رسخ في قلبه أن الوجود والموجود هما شيئان كائنان في الأعيان ولم يتفطن لهذه المحالات، ومن المحالات اللازمة لهذا الحكم، وهو أن الوجود شيء زائد على ذات الموجود، أنه يلزم أن يكون الموجود في

النفس موجودا بوجود، وذلك الوجود يكون موجودا فى النفس بوجود آخر، ويتسلسل إلى ما لا نهاية له. ومن الحجج الجدلية فى هذا المبحث للمذهب الحق أن يقال للخصم إن هذا الوجود الزائد على ذات الموجود، هل هو موجود فى الأعيان أو ليس بموجود فى الأعيان، فإن قال إنه ليس بموجود فى الأعيان فقد حقق الخبر بعض المذهب، ثم يسأل فيقال له هذا الوجود الزائد على ذات الموجود الذى سلمت أنه ليس بموجود فى الأعيان، هل هو موجود فى النفس أو ليس بموجود فى النفس، فإن قال إنه موجود فى النفس فقد حقق الخبر كله، وإن قال إنه ليس بموجود فى النفس وكان من قبل يقول إنه ليس بموجود فى الأعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم المطلق لا يكون عنه خبر ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحكم، فقد صحّ وتبين أن الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة، موجودة فى النفس غير موجودة فى الأعيان، أعنى أن وجود الموجود فى الأعيان هو بعينه ذاته، ولا معنى لوجوده الزائد عليه إلا بعد أن عقل، وإنما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد أن عقله وصيّرته ماهية معقولة. ومن الشكوك القوية على هذا رأى الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلى، هو أنه إذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقولة أم ليس بماهية معقولة، فإن قلنا ليس بماهية معقولة كان القول محالا، لأنه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة فى النفس لكان محالا قولنا أن الوجود فى الأعيان شئ زائد على ذات الماهية، وإن قلنا إنه ماهية معقولة وقد حكمنا بأن الماهية المعقولة تحتاج إلى وجود زائد عليها فتكون ماهية الوجود محتاجة إلى وجود آخر معقول حتى يكون موجودا فى النفس، والجواب عنه أن الماهية المعقولة تحتاج إلى وجود معقول حتى يكون أمرا موجودا فى الأعيان لا فى النفس، لأنك إذا قلت إن الماهية الموجودة فى النفس محتاجة إلى وجود حتى تكون موجودة فى النفس فقد صادرت على المطلوب الأول حيث قلت إن الموجود يحتاج إلى وجود، وأما كلام من يقول إذا كان وجود زيد غير موجود فى الأعيان فكيف يكون زيد موجودا، فكلام مُمَوّه مزخرف سوفسطائى ويُتفطن لاستحالته من وجهين، أحدهما قوله إذا كان وجود زيد غير موجود فكيف يكون زيد موجودا، هذا يلزم إذا قيل إن الموجود موجود بوجود وهو مصادرة من المغالط على المطلوب الأول، والثانى من الوجهين أن وجود زيد المعقول هو أمر معقول موجود فى النفس، فكان المغالط لا يفرق بين الوجودين، الوجود فى الأعيان والوجود فى النفس، فإن قال إنا نعتبر زيدا الجزئى المحسوس

المعقول حتى يكون وجوده شيئاً زائداً على ماهيته فى النفس، أجبنا بأن نقول إن حمل المحمول الكلى على الموضوعات لا يمكن إلا بعد أن تكون معقولة، والوجود حكم كلى لا يمكن حمله على موضوع إلا بعد أن يُعقل، سواء فرضه العقل عند تعقله إياه واحداً لا تكثر فيه كالبارى، أو لم يفرضه كذلك، وإنما ظن من ظن هذا لجهله بأن المعقول الصرف لا يكون لنا، ولا يمكن، بل إنما تكون معقولتنا مشوبة بالتخيل، والتخيل لا يدرك إلا الجزئى، فربما تخيلنا شيئاً وعمل العقل فيه عمله، أعنى تجريده عن العوارض المشخصة ولا تتفطن النفس لذلك بل تظن أنه جزئى لاختلاط ذلك المعقول بالتخيل، أو تعاقب بعضها من بعض، وأكثرما تعرض هذه الحالة عند فرض العقل المعقول شيئاً واحداً، فمن إضافة الوحدة إلى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن أنه جزئى فقد تبين وصح أن الموجود فى الأعيان ووجوده شئ واحد، وإنما يحصل هذا التكثر عند كونه معقولاً وصيرورته ماهية معقولة، مضافاً إليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجوداً.

التعليق على رسالة الوجود

هذه الرسالة هى أقصر الرسائل الثلاث، وموضوعها أشد التصاقاً بالفلسفة، وقد تناوله الفلاسفة منذ بارمنيدس الإيلى حتى الفلاسفة الوجوديين، ونلاحظ الآتى:

١ - أن الخيام يبدأ بالحديث فى الوجود، وكأن فلسفته هى فلسفة وجود أكثرمنها فلسفة وجود، فالوجود لا يتجلى إلا فى الموجودات، والخيام يبدأ مثل الوجوديين من الموجود إلى الوجود، وليس الوجود موجوداً كالموجودات ولكنه ما يكون به كل موجود، وأعنى أنه ليس علة خارجية للموجود ولكنه فى صميم وجوده كموجود.

٢ - يقول الخيام إن الوجود هو موضوع الفلسفة الأولى الذى تحته كل العلوم، ولا يحتاج إلى تعريف لأنه بديهى التصور، فلا يجوز أن يعرف تعريفاً لفظياً من حيث بيان أنه مدلول للفظ دون آخر بما يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره فى نفسه، وإلا كان دوراً وتعريفاً للشئ بنفسه، كتعريفهم الوجود بأنه الكون أو التحقق أو الحصول أو الشيئية. والخيام يقول وإياك أن تحاول تصوير الشئ أو الموجود، فإنك إن فعلت وقعت فى الدور لامحالة.

٣ - والموجود والشئ وإن كانا عامين فإن الموجود أولى، بأن يكون موضوع العلم الكلى، لأنه أظهر تصورا، وموجودية الشئ وجوده شئ واحد، كالمضاف والإضافة، وكان الإسلاميون عموما يقولون عن الوجود أنه الأس لا تعريف له، فليس له حد ولا رسم ولا جنس فوقه يمكن إدراجه تحته، ولا يمكن وضعه بفصل سابق على كل فصل، ولذلك قال عنه هيجل إنه اللاتحدد الخالص، ومن ثم لا يمكن التفكير فيه، لأنه سيكون تفكيراً في خواء، أو في عدم بمعنى أصح، وهو ليس صفة تُحمل على الموضوعات كالصفات، لأنه الأعم الذي تشترك فيه كل الموجودات.

٤ - ويقول الخيام إن الوجود لو كان شيئاً زائداً على ذات الموجود به يصير الموجود، موجوداً، لكان وجود الباري أيضاً شيئاً زائداً على ذاته، فلم تكن ذات الباري واحدة، بل كانت متكررة وهذا محال.

٥ - أن وجود الموجود في الأعيان هو بعينه ذاته ولا معنى لوجوده الزائد عليه إلا بعد أن عقل، وإنما اعتبر العقل منه هذه الصفة بعد أن عقله وصيرته ماهية معقولة، والوجود حكم كلى لا يمكن حمله على موضوع إلا بعد أن يعقل، سواء فرضه العقل عند تعقله إياه واحداً لا تكثر فيه كالباري أو لم يفرضه.

٦ - والوجود مراتب كالوجود المادى أو وجود الأشياء، والوجود الذهنى الذي هو فى الأذهان، والوجود الخارجى وهو كون الشئ فى الأعيان، والخارجى هو الأصل، والذهنى هو الظل أو التابع لأنه حكاية عن شئ، والوجود الحقيقى هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته، والوجود المطلق هو الكون وهو مفرد ليس له جنس ولا فصل ويشمل جميع الموجودات، ويستتبع الوجود بالذات الذي هو أعلى مراتب الوجود لأنه وجود هو عين ذاته، وجوداً آخر هو الأدنى لأنه وجود بالغير.

٧ - وكما للوجود مراتب فله أحوال، فهو فى الجوهر أقوى منه فى العرض، وفى الله أقوى منه فى الإنسان، ولذلك يقول الخيام إن وجود الله تعالى هو وجود فى ذاته أو واجب الوجود، ووجود الإنسان هو وجود بغيره، ووجود الأشياء هو وجود الممكن،
كلام عميق!!

ولسوف يواصله الخيام فى الرسالة الرابعة فى الوجود أيضاً، وتصفها المخطوطة بأنها «الأوصاف للموصوفات» وينتهى فيها إلى نفس الخاتمة، فبعد فروض ومقدمات

ومجادلات يخلص إلى أن جميع الذرات والماهيات إنما تفيض من ذات المبدأ الأول، الحق جلّ جلاله، على ترتيب، وفي سلسلة نظام، وأنها جميعها خيرّات لا شرّ فيها بوجه من الوجوه، إنما الشرّ الذي لازمها يحصل من ضرورة التضاد على ما عرفت تفصيله.

ويعلّق الخيام على نهاية الرسالة هذا التعليق الإيماني الشديد «تعالى الله عما يقول الظالمون الملوحدون علواً كبيراً، ولا حول ولا قوة إلاّ به، وهو حسبي ونعم المعين، والحمد لله الذي هو الأول، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وهذه الفلسفة التي يطرحها الخيام في رسالاته الأربع سنلتقي بها مرة أخرى عندما يتحدث في الوجود الإنساني وواقعه الوجودي حديثاً يرقى إلى مستوى الفلسفة الوجودية المعاصرة، حتى ليتمكن إدراج الخيام بها ضمن الفلاسفة الوجوديين، وهو ما تنبه له بعض المستشرقين والعرب، فذكرته الموسوعة الأمريكية كمفكر وجودي، ونوّمت موسومة التراث الإنساني بشخصيته الوجودية، ووصف مقدم ترجمة النجفي للرباعيات مذهب الخيام بأنه قريب من الوجودية.

والخيام إذن لا ينبغي قراءته بسطحية، ولا التصديق بنسبة هذا الغناء المنظوم الذي يُترجم له بدعوى أنه رباعياته التي أبدعها شعراً.

وينبغي التريث كثيراً، وإعمال الفكر فيما يقال فيه أو ينسب إليه، فالمشكلة في هذه الرباعيات وهي المسألة الخلافية الوحيدة حوله – أنها قابلة للتزوير بالزيادة والتحوير، وقابلة أيضاً للتأويل، ويبدو أنه هو نفسه استشعر في حياته أنه سيُنتحلّ عليه ما لم يقله، ويبدو أنه قد عانى من ذلك كما يقول القفطي، فقال هذه الرباعية.

يرى كل حزب في رأياً ومذهباً

ولمّنى لنفسى كيفما كنت يا صاح

الرسالة الرابعة

هذه الرسالة هي الثانية من رسالة الوجود، ويبدو أنها متصلة بالرسالة الأولى في «الكون والتكليف»، تقول:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سُبْحَانَ الَّذِي جَلَّ جَلَالُهُ، وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاءُهُ، أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى، وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا، وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ:

الأوصافُ للموصوفات على ضربين، ضربٌ يقال له الذاتى، وضربٌ يقال له العرضى، ومن الأوصاف العرضية ما يكون لازماً للموصوف، ومنها ما لا يكون لازماً، بل يمكن أن يكون مفارقاً إما بالوهم فحسب، وإما بالوهم وبالوجود معا.

ثم كل واحد من الذاتى والعرضى ينقسم إلى قسمين، قسم يقال له الاعتبارى، وقسم يقال له الوجودى، فأمّا القسم الوجودى فهو كوصف الجسم بالأسود إذا كان أسود، فإن السواد صفة وجودية أى هو معنى زائد على ذات الأسود وصفاً وجودياً. وإثبات هذا القسم الوجودى مستغن عن البرهان لظهوره عند العقل، بل عند الوهم والحس.

وأما القسم الاعتبارى العرضى كوصف الاثنين بأنه نصف الأربعة، لأنه لو كان كون الاثنين نصف الأربعة أمراً زائداً على ذاته، لكان للاثنين معان زائدة على ذاته لانهاية لها بالعدد، والبرهان قائم على استحالة.

وأما القسم الذاتى كوصف السواد بأنه لون، إذ كونه لوناً وصفاً ذاتى له، والبرهان على أن اللونية ليست بصفة زائدة على ذات السوادية فى الأعيان، هو أنها لو كانت صفة زائدة، فلا بد من أن تكون عرضاً، إذ السواد عرض، ثم كيف يمكن أن يكون عرض موضوعاً لعرض آخر؟ وإن كان موضوع السوادية موضوعاً للونية لكانت اللونية صفة فى موضوع السواد، ولكانت اللونية أمراً موجوداً فى الأعيان يلزمه من خارج ذاته أن يكون سواداً وهذا محال.

ومعنى قولنا الوصف الاعتبارى هو أن العقل إذا عقل معنى ما فإنه يفصل ذلك المعقول تفصيلاً عقلياً ويعتبر أحواله، فإن صادف ذلك المعنى بسيطاً غير متكرر لجميع الأعراض الموجودة فى الأعيان، وصادف له أوصافاً، فعلم أن تلك الأوصاف إنما هى له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود فى الأعيان، ولتحققه أن الشئ البسيط الموجود فى الأعيان لا يمكن أن يكون فيه أجزاء فى الأعيان، ولتحققه أن العرض لا يكون موضوعاً لعرض آخر، ولتحققه أن

موضوع ذلك العرض لا يجوز أن يكون موضوعاً لتلك الصفة التي وصف بها ذلك العرض. وهذه مقدمات مسلّمة عندهم، لكن بعضها غير مسلّم عند أهل الحكمة. ولعلّ هذه المعانى مفروغ عنها فى العلم الأعلى الإلهى الكلى.

ومن لم يفتن لهذه الأوصاف الاعتبارية من الباحثين عن هذا الموضوع ضلّ ضلالاً بعيداً. كبعض المتعسّفين المتأخّرين الذين جعلوا اللونية والعرضية والوجود وهذه الأحوال أحوالاً ثانية مما لا يوصف لا بوجود ولا بعدم، والشكّ الذى أوقعهم فى هذه الخطأ الفادح فى أعظم القضايا الأولية وأظهرها، وهو أنه لا واسطة بين السلب والإيجاب، ظاهر لا حاجة بنا إلى ذكره، وبعضه أوجله لسخافته، ولو كانوا يتفطنون الأوصاف الاعتبارية لما وقعوا فى هذه الفتنة العظيمة، بل قالوا إن اللونية فى الأعيان غير موجودة شيئاً متميّزاً عن السوادية، إنما هى وصف عقلى يحصل فى النفس عند تحقق العقل ذات الأسود، وتصفّح أحوالها، ومشاركتها للبياض فى بعض أحوالها، وكذلك الوجود والوحدة.

ولعلّ أمر الوجود أصعب من سائر الأعراض لشكّ جماعة من أهل الحقّ فيه، إذ قالوا إنّ الإنسان المعقول مثلاً له حقيقة وماهية لا يدخل فى أحدهما الوجود، حتّى أن العاقل يمكنه أن يعقل معنى الإنسان من غير أن يعقل معه أنّه موجود أو معدوم، فيلزم لامحالة أن يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته، وقالوا إنّ وجود الإنسانية هو المعنى المكتسب له من غيره، إذ الحيوانية والناطقة له من ذاته، لا بجعل جاعل ولا بسبب كائن الباريّ جلّ جلاله لم يجعل الإنسانية جسماً مثلاً بل جعله موجوداً. ثمّ الإنسان إذا وجد لا يمكن أن يكون إلاّ جسماً. قالوا وإذا كان الأمر كذلك فبالواجب أن يكون الوجود معنى زائداً على الإنسان فى الأعيان، وكيف لا وهو المعنى المستفاد من الغير لا غير.

وقبل أن نخوض فى حلّ هذه الشبهة نأتى ببرهان ضرورى على أن الوجود معنى اعتبارىّ، نقول إنّ الوجود فى الموجود لو كان معنى زائداً عليه فى الأعيان لكان موجوداً. وقيل إنّ كلّ موجودٍ بوجودٍ، فيكون الوجود موجوداً بوجودٍ، كذلك وجوده إلى ما لا نهاية له وهو محال.

فإن قيل إن الوجود معنى لا يوصف بالوجود، سلب الإطلاق ولا سلب أحد الطرفين حتى لا يقال إنّّه موجود أو غير موجود، طالبتناهم حينئذٍ بطرفى النقيض، وقلنا هل الوجود موجود فى الأعيان أم غير موجود فى الأعيان؟ فإن أجيب بلا، فقد بان أن الوجود غير موجود فى

الأعيان، وهذا هو موضع الخلاف، فمرحباً بالوفاق. ثم نطالبهم ثانياً ونقول هل الوجود وصف معقول لذات الموجود أم لا، فإن إيجاب بنعم، لزم القول والاعتراف بأن الوجود حكم اعتباري، وإن إيجاب بلا، كان الوجود معدوماً في الأعيان وفي النفس جميعاً. ولعل العقلاء يتحاشون عن أمثال هذا.

ومنهم من قال إن الصفة التي هي الوجود، لا تحتاج إلى وجود آخر حتى تكون موجودة بلا وجود آخر. والجواب لهذا القائل أنه يريد أن يدفع التسلسل عن نفسه ولم يدفع التسلسل بل وقع في عدة محالات أخرى، منها أن نقول على هذا الوجود الذي يشير إليه موجود أم لا. فإن أجاب بلا فقد وافقنا وناقض نفسه. وإن أجاب بنعم قلنا له (هو) موجود بوجود آخر أم لا، فإن أجاب بنعم وقع التسلسل ولم يدفع ولزمه المحال. وإن أجاب بلا، قلنا هل هذا الوجود الذي ذهب إليه شيء له ذات أم لا. فإن أجاب بلا فهو هذيان ومحال، وإن أجاب بنعم قلنا له (قد) سلّمت ذاتاً موجودة بلا وجود، فما بالك لا تسلّم في كل موجود وفي كل ذات حتى تستريح عن هذه المناقضة وعن هذه المحالات؟

ثم إن صحّ كلامك الأول بأن البياض الموجود يحتاج إلى وجود زائد عليه فهو أيضاً يحتاج إلى وجود زائد عليه لا محالة وهذا محال.

ثم منهم من يتغلغل في هذه الخرافات ويشتغل بالمغالطات الموحشة، وحينئذٍ نقطع الكلام معه، ونشتغل برده من وجه آخر، وأيضاً فإن كانت صفة الوجود موجودة بذاتها لا بوجود آخر واقتربت بالماهية وصارت الماهية (بها) موجودة، لكان حكم الجزء محمولاً على المركّب وهذا محال. بل لو كان الأمر كذلك لما صارت الماهية موجودة بل صارت مقترنة بأمر موجود حتى لا تكون صفة الجزء محمولة على المركّب، كما أن البياض بياض لذاته، وإذا اقترن بالجسم لم يصير المركّب بياضاً، بل صار أبيض، ولو كان البياض أبيض لذاته لما صار الجسم أبيض بل صار مقترناً بشيء أبيض، على أن العامة يسمون البياض أبيض فيقولون هذا لون أبيض، لكن ذلك على سبيل المجاز لا على التحقيق، فإن كان الوجود أيضاً يقال له إنه موجود على المجاز لا على التحقيق فحكمه حكم المجازات، ولا تنازع فيه.

واعلم أن هذه مسألة عامة لجميع العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لمحقق إلا ويخبر ببطلان هذا، وقد سمعت واحداً منهم يقول إن الوجود موجود ولا يحتاج إلى وجود آخر كما أن الإنسان بالإنسانية إنسان، ثم الإنسانية لا تحتاج إلى إنسانية أخرى حتى تكون إنسانية.

وهذا القائل لم يفرق بين الإنسانية والإنسان، لأنه لو كانت الإنسانية موصوفة بأنها إنسانٌ لكانت مفتقرةً إلى إنسانية أخرى، بل هي موصوفة بأنها إنسانية، فهلاً قال في الوجود مثل هذا، إن الوجود غير موصوفٍ بأنه موجودٌ حتى يحتاج إلى وجودٍ، بل هو موصوفٌ بأنه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطة من أفحش المغالطات المقولة في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة وحب الغلبة.

وأما حل شبهة أهل الحق وهي أن الوجود هو المعنى المستفاد لا غير، وإذا كان هو المعنى المستفاد لا غير، كيف يمكن أن يكون معنى زائداً في الأعيان وهو على هذه الصفة وهي المستفادة من هذه الذات لا غير إن الذات كانت معدومة. وكيف يكون الشيء مفتقراً إلى شيء قبل الوجود، إنما الافتقار إلى شيء من الأشياء هي للموجودات لا للمعدومات، بل النفس إذا عقلت تلك الذات واعتبرت أحوالها وفصلتها التفصيل العقلي صارت أوصافها متنوعة منها ذاتيات، ومنها عرضيات، فكأنها تصادف الوجود في جميع الأشياء من قبيل العرضيات. ولا شك أن الوجود هو معنى زائد على الماهيات المعقولة لا كلام في هذا، بل الكلام في الوجود في الأعيان، ثم العقل لما تحقق الماهية التي يقال لها الإنسانية علم أن الحيوانية والناطقة لها من ذاتها لا بجعل جاعل، والوجود لها من غيرها، بمعنى أن هذه الذات لو كانت معدومة لما كانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبار صفة الوجود إياها من جهة تعلقها بغيرها، وإنى أظن أن جميع العقلاء من شأنهم أن لا يخفى عليهم هذه القدر من المعقولات، فمن وجد نفسه من المقصرين في هذا المعنى فليعلم أنها قد زاغت بسبب أمر وهمي غلطها، وعليه بالرياضة التامة والاستعانة بحسن التوفيق من الله تعالى إنه ولي الإجابة.

ولكن الاعتبار للأوصاف وتحقيق أحوالها من أهم الأشياء للباحث عن هذه المواقف. وواجب الوجود على جلاله إنما هو ذات لا يمكن أن يتصور إلا موجودة، فصفة الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجعل جاعل، ولو كانت صفة الوجود معنى زائد على ذاته لكانت في ذاته من حيث هي تلك الذات الواجبة كثرة. وقد سبق البرهان على أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته لا كثرة فيه بوجه من الوجوه إلا الكثرة الاعتبارية ولعلها غير متناهية بالعدد، والكثرة الاعتبارية لا تكثر بها الذات بوجه من الوجوه. وبالجمله فإن جميع أوصاف واجب الوجود بذاته اعتبارية ليس فيها وجودي أصلاً ولعل علمه وجودي، أعني حصول صور المعقولات في ذاته، إلا أنها كلها ممكنة الوجود ولوازمه إياها، والكلام فيه بسيط في غير (هذا) الموضوع فليطلب من هناك.

ولما عرفت أن الوجود أمر اعتباري كالوحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم وأحواله من حيث الاعتبار وكيف يكون العدم وجودياً، إلا أن العدم معنى معقول، وكل معنى معقول موجود في النفس، فماهية العدم أعنى معناه موجودة في النفس، ثم الكلام في أن العدم هل هو معقول بالذات أو بالعرض غير ما نحن فيه، والحق أنه معقول بالعرض.

وبعد أن تحققت هذه المعاني فاعلم أن كل موجود ممكن الوجود له ماهية عند العقل يعقلها من غير أن يقترن بها صفة الوجود، ويعقل معها أن صفة الوجود لها من غيرها، وإذا كانت صفة الوجود لها من غيرها يلزم أن يكون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة التي للشئ عن ذاته قبل الصفة التي له من غيره، قبلية بالطبع، فصفة العدم للماهيات الممكنة الوجود قبل صفة الوجود بالطبع.

ونقول إنه لا يمكن أن يكون ماهية ممكنة الوجود علّة لوجود البتّة، اللهم إلا أن يكون معدوماً أو واسطة أو أشياء آخر مثل التي هي ممكنة الوجود، فإن أمكن فليكن سبباً فاعلياً لوجود ب، ومعلوم أن ب تكون ممكنة الوجود، وكل ممكن الوجود لا يوجد إلا يصير وجوده واجباً من وجه آخر فتكون واجبة الوجود، إلا أن إمكان الوجود لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوب الوجود فيكون سبباً لوجوب وجود ب، وهذا محال، فلا يجوز أن يكون ماهية ممكنة الوجود علّة لوجود.

وعلى هذا البرهان مباحث وشكوك. منها أن أ إنما صارت سبباً لوجوب وجود ب من حيث هي واجبة كما أن النار سبب لإحراق الخشب من حيث هي حارة. ثم لا مدخل لسائر أوصاف النار في الإحراق، ولا تشاح في المثال. والجواب أن الحرارة هي سبب الإحراق، لا ذات النار، إلا أن الحرارة لا يمكن أن توجد إلا في موضوع مثل النار، فصار الإحراق مضافاً إلى النار من حيث هي حاملة للسبب الفاعلي، لا من حيث هي فاعلة. ولو كانت (ذات) النار هي الفاعلة لكان لجميع أوصافها مدخل في الإحراق وخصوصاً الأوصاف الذاتية واللازمة التي لا تنفك ذات النار عنها. وإن قلنا إن ذات أ من حيث هي واجبة موجبة لب، وإذا قلنا من حيث هي واجبة كان الوجوب شرطاً في كون أ علّة لانفس العلّة، ففرق بين الشرط الذي به تكون العلّة علّة وبين الشرط الذي هو العلّة. فنفس علّة وجوب ب هي ذات أ بأي شرط كان. ثم هذا الشرط أعنى اعتبار وجوب أ الذي لها من غيرها، لا يسلب عنها اعتبار الإمكان الذي لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب الأوصاف اللازمة، فذات أ التي هي ممكنة الوجود بشرط وجوبها علّة لوجوب ب، فيكون للإمكان مدخل في تتميم الوجوب

وإفساده الوجود، وكيف لا وهو من لوازم العلة الفاعلية، وله مدخل في تتميم ذات أ، فكيف فيما توجبه أ، ولو كان اعتبار الإمكان مسلوبا عن ذات أ عند كونها واجبة الوجود، لكان يقدح في هذا البرهان قدحاً، إلا أن هذا الاعتبار لها من ذاتها لا يمكن سلبه بوجه من الوجوه.

فإن قال قائل أو يشكك مشكك أن وجوب أ هو علة وجوب ب، إلا أن وجوب أ لا يمكن أن يوجد إلا ويكون موضوعه أ، كما أن الحرارة هي علة الإحراق لأنها لا يمكن أن يوجد إلا في موضوع، وإذا كان وجوب أ علة لوجوب ب، ثم ذات أ يلزمها الإمكان لها يكون للإمكان الذي هو لازم موضوع وجوب أ مدخل في تتميم الوجوب، فيكون الجواب أن وجوب أ ليس هو شيئاً موجوداً في الأعيان على ما تحققته، إنما هو أمر بحسب اعتبار العقل، والأمر الاعتباري الموجود في النفس، المعدوم في الأعيان، كيف يكون سبباً لذات موجودة في الأعيان، لا كحركة حرارة النار، فإن حرارة النار موجودة في الأعيان، ثم الإحراق الحاصل من الحرارة ليس هو أمراً وجودياً، بل إنما هو أمر عديم، وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل.

وأيضاً فإن (كان) وجوب أ الذي يظن به أنه سبب لوجوب ب موجوداً في الأعيان لكان لذات أ التي هي موضوع مدخل في تتميم الوجوب، لأن الفاعل المفتقر في وجوده إلى المادة لا يكون له فعل إلا بمشاركة المادة، ومادة وجوب أ هي ذات أ، فيكون لذات أ شركة في تتميم الوجوب، ويكون للزمها الذي هو الإمكان والعدم أيضاً شركة وهذا محال، فقد بأن أن جميع الذات والماهيات إنما تفيض من ذات المبدء الأول الحق جلّ جلاله على ترتيب وفي سلسلة نظام، وهي كلها خيرات لا شر فيها بوجه من الوجوه إنما الشر الذي لازمها يحصل من ضرورة التضاد على ما قد عرفت تفصيله، تعالى الله عما يقول الظالمون الملوحدون علواً كبيراً، ولا حول ولا قوة إلا به، وهو حسبي ونعم المعين، والحمد لله الذي هو المبدء الأول، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين، تمت بعون الله وتوفيقه.

الفصل الخامس

التُّهم التي توجه للخيام: انه إباحى، ومستهزئ بأحكام الاسلام وتعاليمه، وباطنى إلخ..

يقول أبو النصر مبشر الطرازى الحسينى فى كتاب «كشف اللثام عن رباعيات الخيام»:

«إن الباحثين من الشرق والغرب عرفوا الخيام عن طريق ما نسبوه إليه من رباعيات وصفوها بأنها فلسفة الخيام، فمنهم من قال إنه أبيقورى النزعة والميول، ومنهم من ذهب الى أنه معرئ المذهب، ومنهم من رأى أنه إباحى، وأنه مستهزئ بأحكام الإسلام وتعاليمه، كما طعن فيه بعض الناس أنه دهرى، وزعم بعضهم أنه تناسخى، وظن بعضهم أنه باطنى، ولا أدرى، وتشائسى، وجبرى، وادعى البعض أنه ثائر على كل شئ من دين وأخلاق والعقل أيضا، وليس لهم فى كل ذلك دليل إلا تلك الرباعيات، وقد انخدع الباحثون والكتاب والمترجمون بترجمة إدوارد فيتز جيرالد الشاعر الإنجليزى لتلك الرباعيات التى قام بها سنة ١٨٥٦م، ولم يفتنوا إلى الأفراض المذهبية والمكايد الاستعمارية التى لعبها أعداء الإسلام ورجال الاستعمار، والدور الخفى الذى كان لهم فى نشر ما أسموه فلسفة الخيام، للنيل من الخيام وتعاليم الإسلام وماله من شعائر وأحكام، ونستطيع بكل جرأة وثقة أن نحكم بأن أكثرية الرباعيات موضوعة، وقد نسبوها إلى شخصية الخيام العظيمة من غير سند يُعتمد عليه، وأنها لا تتفق مع مكانة الخيام واتجاهاته ومنزلته العلمية».

ويورد الطرازى أربعين رباعية يترجمها على أنها لا بأس بنسبتها إلى الخيام لعدم مخالفتها مبدأه الحقيقى وعقيدته الإسلامية، ويعترف فيها الخيام بعجزه عن الكلام فى ذات الله وأسرار الأزل، ويلفت نظر الصحاب إلى الموت للتذكير والتفكر شأن أولى الألباب الذين يتفكرون فى الله «ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه»، ويدعو أصحابه إلى تناول الخمر الحقيقية فى حب الله والتوبة إليه قبل أن تغتالهم المنية، وقد تأول المغرضون هذه الرموز تأويلات فاسدة، وزادوا على الرباعيات برباعيات موضوعة.

ويقول رضا هديقي نخجواني في كتاب «خيام بنداري»:

«إن مقام الحكيم عمر الخيام النيسابوري أرفع من أن تنسب إليه تلك الرباعيات المستنكرة. ولقد أوجدوا خياماً موهوماً من نسج خيالهم، ودليلنا أنه كلما طال العهد على الرباعيات كلما زاد عددها، ويُعتقد أن قائل هذه الرباعيات أشخاص مُنحَلُون، انتحلوا رباعيات تعارض الدين، وتناقض المجتمع، ولا توافق العقل والعلم، ولا الأخلاق والتربية».

ويقول أحمد حامد الصرّاف في كتاب «عمر الخيام شاعر الرباعيات»:

«إن الذي بدا لي من رباعيات الخيام أنه كان جَمّ الشكوك، كثير الارتباب، عظيم الاضطراب، ذا روح قلقة تحيط بها الهواجس والخطرات، ونفس متألّمة تكتنفها الوسواس والخيالات، وقد ظهرت شخصيته في رباعياته بمظهر الشك المرتاب القلق، وذلك ما يدفع الباحث إلى الاعتقاد أنه كان متشائماً في عقيدته».

ويقول سيد قطب في «كتب وشخصيات» في مجال المقارنة بين الخيام وحافظ الشيرازي:

«فإن هناك اشتراكاً في الظاهر في خصائص الشاعرين واتجاههما، ولكن ما أبعد ما بينهما في الحقيقة. وحينما تروعك في الرباعيات تلك اللهفة المحرقة لاستجلاء السر الأعظم الذي أوصدت دونه الأبواب، نجد الخيام يدقها دقاً عذيفاً متواصلًا، فمتى كلت يداها وأدركه الإعياء وغشاه الملل، جلس يغرق أشجانه في كأس من الشراب».

ويقول عبد اللطيف الجوهري في كتاب «عمر الخيام ومسألة الرباعيات في ضوء الإسلام»:

«والخطأ الأكبر الذي وقع فيه المعاصرون من الباحثين والأدباء أنهم اعتبروا أن رباعيات الخيام هي لعمر بن إبراهيم الخيام فعلاً، مع أنهم جميعاً يكادون يجمعون على شيئين: الأول: أن عمر الخيام كان حكيماً فيلسوفاً، وحجةً في عصره، وكان يجالس الملوك، وعالمًا في الرياضة والطب والفقه، والثاني: أن الرباعيات أمر لا يمكن الاجتماع عليه من حيث العدد ومعرفة الصحيح منها من غير الصحيح، وجميعهم يُجمع على أن هناك رباعيات منسوبة إلى

الحكيم النيسابورى مع اختلاف التعليل لأسباب الوضع، واستخلاص الصحيح من الرباعيات، وما يمكن أن يكون للحكيم النيسابورى من عددها غير متفق عليه أيضاً، فهو بين إحدى عشرة رباعية وسبع عشرة رباعية.

ويقول الشاعر وديع البستانى أول من ترجم رباعيات فيتز جيرالد الخيامية إلى العربية شعراً:

«فلا بد إذن من كلمة فى الرباعيات وتاريخها فإنها مجموعة أفكار تناقلتها العصور ولعبت بها الأغراض والأهواء كل ملعب، وقد اعتراها من الحذف والإبدال، وشابها من المتشابه والمكرر والدخيل، ما ترك أمرها مجالاً للبحث والتنقيب، ولا يذهبن عنا أن بعض الرباعيات منسوب إلى عمر الخيام وهو براءٌ منها. وبعض الرباعيات يناقض بعضه، فليس قليلاً ما تجد الرباعية الكُفْرية نسبةً إلى مغزاها، تلو الرباعية الابتهاالية نسبةً إلى فحواها، فتحار فى أمر الخيام، ويتراوح حكمك فيه بين النقيضين، شكك ويقينه، وكُفْره ودينه».

وقال أحمد أمين:

إن رباعيات الخيام غنية عن التعريف فقد ترجمت إلى لغات كثيرة، بعضها ترجمات حرفية، وبعضها استوحى فيها المترجمون روح الخيام ولم يتقيدوا بمعناه كما فعل فيتز جيرالد... وترجمت إلى العربية مراراً وتقبلها الناس قبولاً حسناً لما فيها من شذوذ أحياناً، ودعوة إلى الإمعان فى اللذة أحياناً، وأنا لا أوافق على هذه الدعوة، ولا على هذا الشذوذ، لأنه كما قال الفيلسوف كُنت: إذا أردت أن تعرف شيئاً، أصبح هو أم فاسد، فعممه، ونحن لو عممنا هذا المسلك لكان الناس كلهم إباحيين متلذذين بوهيميين، لا يابهنون لشيء إلا الخمر والنساء، ولو تصورنا مجتمعاً هذا شأنه لكان مجتمعاً منحطاً يسرع إليه الفناء. على أن الخيام نفسه قد يكون أدرك هذا المعنى فلم يحى الحياة التى دعا إليها، بل كان فقيهاً عالماً بالرياضيات ومخترعاً فيها، والمؤمن إيماناً تاماً بدعوته ليس أقل من أن يسير عليها هو نفسه، أمّا أن يكون عمله فى جانب ودعوته فى جانب، فإن دلّ على شيء فإنما يدل على عدم الإخلاص التام فى أحدهما، ولقد وقفنا كثيراً عند مهاجمته للدين والسماء، ولعله فى ذلك مقلد لأبى العلاء المعرى فى لزومياته، ولكن اعتدنا أن نسمع من مشايخنا قولهم ناقل الكفر ليس

بكافر، واعتقدنا أن هذه النزعات سواء من الخيام أو من أبى العلاء لا تحدث إلا فورة وقتية لا تلبث أن تزول، وأنهما إن كَفَرَ لسانهما أحياناً فإن قلوبهما لا يفارقه الإيمان، كالذى قيل عن هيجل الفيلسوف الألماني الشهير أنه قد كفر عقله وآمن قلبه، ونحن فى حياتنا اليومية المشاهدة كثيراً ما نرى أفراداً متميزين يؤمنون كل الإيمان، ولكن قد تحدث لهم فورة وقتية بسبب حدوث كارثة فظيعة لهم، أو نزول مصيبة فادحة فى أموالهم أو أنفسهم أو نحو ذلك، فيجانبهم الإيمان فى تلك اللحظة، ثم لا يلبثون أن يعودوا إلى إيمانهم. فلعل الخيام كان من هذا القبيل، وجد الحياة كلها بؤساً وغمأ، ووجد الناس كالكلاب ينهش بعضهم بعضاً، ووجد عاقلاً بائساً وأحمق غنياً، فلم يجد مخرجاً له إلا الزندقة أحياناً، ثم تهدأ ثورته فيعود إلى دينه. ولقد صدق عمرو بن العاص إذ قال: ليس العاقل من لم يعرف الشر من الخير، وإنما العاقل من عرف الخير والشر، ثم تجنَّب الشر». فلا بأس أن يُفرض على أنظارنا خير وشر، بل لا بأس أن يُعرض على أنظارنا خير كثير وشر كثير، فنفعل الخير عن علم، ونتجنب الشر عن علم.

ويعد....

...فمما لا شك فيه أن بعض الرباعيات منحولة على الخيام، وهذا البعض هو ما لا يتوافق مع فلسفته التى عرضنا لها فى رسالاته الأربع، وكما يقول إرنست رينان (١٨٦٨م): إن الذى يوقع المطالعين لرباعيات الخيام فى شك منها، هو صدور تلك الرباعيات ورواجها فى بلاد محكومة بالدين الإسلامى. ولا يوجد كتاب فى بلاد أوروبا ينفى العقيدة المذهبية الشائعة بل جميع المعتقدات الأخلاقية، بمثل هذا الطعن والاستهزاء الشديد!!

(١)

تهمة الباطنية

كانت الباطنية التى اتهم بها الخيام نتيجة رباعيات كهذه:

قد كان يدري الله كل فعالنا
من يوم صور طيننا وبرانا
لم نرتكب ذنباً بدون قضائه
فإذاً لماذا ندخل النيران؟

وإننا لنبحث في تاريخ الباطنية وفلسفاتها عما يمكن أن يشابه مقولات الخيام الفلسفية في الرسائل فلا نجد، وعلى العكس نجد تطابقاً تاماً بين مقولات الباطنية وبعض الرباعيات، وكأن هذه الرباعيات قد صيغت تماماً على منوالها كما لو كانت تطبيقات شعرية لها، ومع ذلك فلسنا نجد للخيام شاعرية فيها، على نقيض الرباعيات التي فيها يشكو همومه الوجودية ويُبَيِّن عن جزعه وقلقه.

والباطنية اسم مشترك لعدد من المذاهب يجمع بينها أنها تأخذ بتأويل النصوص الدينية كما لو كانت رموزاً وإشارات لها ظاهر يقنع به العامة، وباطن ينفذ إليه أهل علم الباطن. وقد استقرى الإمام الغزالي تحت هذا الاسم القرامطة أصحاب حمدان قَرْمَط، والخرمية نسبة إلى حاصل مذهبهم وهو الخَرْمُ الفارسية بمعنى الشيء المستلذ، فهم أصحاب مذهب اللذة، والبابكية نسبة إلى بابك الخَرْمِيّ، والاسماعيلية نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق سابع الأئمة، والسبعية الذين يقولون بأن أدوار الإمام سبعة، وتدابير العالم السفلى المنوطة بالكواكب سبعة، والمُحَمَّرَة لصبغهم ثيابهم بالحمرة تمييزاً لأنفسهم، والتعليمية الذين يبطلون الرأي ويدعون إلى التعلم عن الإمام. ويقوم كتاب على دشتي عن الخيام على الدفاع عن التأويل كظاهرة عرقية عند الفرس حيث كانوا أمة متحضرة أخذت بالإسلام، فكان عليها أن تخرج على قيود النصوص رغبة في تعميق صريحها ومجالات تطبيقها.

ويبدو أن الأخذ بالتأويل بدأ في الإسلام مع السبائية التي أسسها عبد الله بن سبأ اليهودي، ويقولون بأن عليّ بن أبي طالب وصى الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه لم يُقتل بل توارى وسيرجع. وقال اللاحقون عليه بالتناسخ، بانتقال الأرواح المطيعة إلى أبدان طاهرة، والأرواح الشريرة العاصية إلى أبدان نجسة، وأسرفوا في القول بالأدوار، وأبطلوا الشرائع والقول بالجنة والنار، وأباحوا الفروج كلها، وأبطلوا النكاح والطلاق.

وقيل إن ظهور الباطنية في عهد الدولة السلجوقية كان ابتداءً في سجن والى بغداد حيث اجتمع فيه جماعة منهم دبّروا لدعوتهم وقالوا بالاستتار، وبنوا مزاعمهم على فكر شديد التطرف، وعلى التآمر العسكري لقلب أنظمة الحكم، وقالوا إن الأنبياء كلهم مخرقون ومنمسون (يقال نمس عليه الأمر أي لبس عليه)، ووضعوا برنامجاً للدعوة تنتظمه تسع مراتب هي الزرق والتفرس، ثم التأنيس، ثم التشكيك، ثم التعليق، ثم الربط، ثم التدليس، ثم التلبيس، ثم الخلع، ثم السلخ، فأما الزرق والتفرس فهما تمييز من يمكن أن يُستدرج إلى المذهب ويتأثر بما يقال له، والتمويه عليه بما يحب والدخول عليه من ناحية طباعه، والتأنيس

هو موافقة المدعو إلى مراداته بممالأته، والتشكيك هو تغيير اعتقاد المستجيب بزلزلة عقيدته في حكمة مقررات الشريعة وأحكامها ونظام الكون، والتعليق هو ترك المستجيب في حيرته، والربط هو أخذ العهد عليه بالإيمان المغلظة، والتدليس بالاحتيال عليه لإبطال ظاهر القرآن والاعتناع بأن له باطنا، والتلبيس هو مواطئته على مقدمات مقبولة ثم يستدرجه منها إلى نتائج باطلة، وأخيرا الخلع والسلخ بمعنى ترك حدود الشرع وتكاليفه والانسلاخ عن الدين بالكلية وهذه رتبة البلاغ الأكبر.

وهذه الخطوات مهمة جداً حيث نجد الرباعيات المنحولة على الخيام تأخذ بها وتسير على منوالها وتهدف إلى نفس أهدافها وتتوسل بنفس وسائلها في التشكيك والإقناع والانخلاع عن الدين.

ويلخص الإمام الغزالي الأسباب التي أدت إلى انتشار هذه الدعوة في أوساط العامة، والمتقفين بخاصة الذين لهم إنتاجيات أدبية وفكرية ذات قيمة كالفلاسفة والشعراء، أن مبادئها كانت مناسبة لكل ولم تكن تكلفهم شيئاً، وعلى العكس كانت تُعدهم بإلغاء التكاليف عنهم، ولم يكن ينخدع بها إلا المائلون عن اعتدال الحال واستقامة الرأي، وهم إما ضعاف العقول الذين جُبلوا على البله والبلاهة مثل السواد الأعظم من أفجاج العرب والأكراد وجفاة الأعاجم وسفهاء الأحداث، وإما طائفة انقطعت الدولة عن أسلافهم بدولة الإسلام كأبناء الأكاسرة والدهاقين وأولاد المجوس فهم موتورون حاقدون، وإما طائفة طامعة إلى العلياء ومتطلعة إلى التسلط والاستيلاء، وإما طائفة جُبلوا على حبه التميز عن العامة والتخصص عنهم، وإما طائفة سلكوا طرق النظر ولم يستكملوا فيه رتبة الاستقلال وإن كانوا قد ترقوا عن رتبة الجهال، كأن يعتقدوا محض الكفر تقليداً لأفلاطون وأرسطو، وداعيتهم إلى هذا هو التقليد، وإما طائفة تستأنس بالشيعة وتنجر معهم وتعتقد التدين بسب الصحابة، وإما طائفة من مكدة الفلاسفة والثنوية والمتحيرة في الدين اعتقدوا أن الشرائع نواميس مؤلفة والمعجزات مخاريق، وإما طائفة استولت عليهم الشهوات فاستدرجتهم الدعوة إلى متابعة اللذات.

وتتعلق الدعوة الباطنية بالإلهيات والنبوات والإمامة والحشر والنشر، فقالوا بالإلهين قديميين، سابق وتال، والسابق المعلول، والتالي خلق العالم، والأول هو العقل، والثاني هو النفس، والأول تام بالفعل، والثاني بالإضافة إليه ناقص، واستشهدوا بالآيات «إنا نحن نزلنا» و«نحن قسمنا» على صورة الجمع، و«سبح اسم ربك الأعلى» على علو أحدهما عن الآخر. وقالوا السابق لا يوصف بوجود ولا عدم فإن عدم نفى الوجود سببه، فلا هو موجود ولا هو

معدوم، ولا هو موصوف ولا غير موصوف، وكل الأسماء منتفية عنه، وكأنهم يتطلعون في الجملة إلى نفي الصانع، وسَموا النفي تنزيهاً.

وأبطلوا الرأي، ودعوا إلى التعلم عن الإمام المعصوم بلا مناقشة. وقالوا في النبي إنه شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي، أي جبريل، قوة قدسية قابلة للانتقاش عليها بكلام الله، وتسميته بالكلام مجاز، لأنه قد فاض عليه من جبريل بسيطاً لا تركيب فيه، وباطناً لا ظهور له، وكلام النبي وتعبيره عنه هو الظهور الذي لا بطون له. وتنتقل القوة القدسية الفائضة إلى النبي من الرسول الناطق إلى الأساس الصامت، ثم من شخص إلى شخص إلى أن تصل الأئمة المعصومين القائمين بالحق، وهؤلاء يستظهرون بالحُجج والمأذونين والأجنحة، والحُجة هو الداعي، والمأذون هو المعاون له، والجناح هو رسوله المبلّغ عنه.

وأنكروا القيامة، فالوجود له أطوار من ليل ثم نهار، والإنسان له أطوار من نطفة إلى الشيخوخة، وكذلك الحيوان والنبات، وهذا النظام لا يتوقف أبد الدهر، ولا يتصور انعدام أجسام السموات والأرض. وأولوا القيامة فقالوا هي خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو الناسخ للشرع والمغيّر للأمر، ومعنى القيامة انقضاء الدور الحالي.

وأنكروا المعاد، ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا الجنة والنار، وإنما معنى المعاد عود كل شيء إلى أصله، فالإنسان فيه جسماني وروحاني، فيعود جسمه إلى عناصر التراب والهواء، وأما الروحاني فإنها إن صفت فارتقت إلى أصلها فتسعد بذلك وهذا هو الرجوع، فقل «إرجعي إلى ربك راضية مرضية»، وهي الجنة.

وزعموا أن كمال النفس بموتها لخلاصها من ضيق الجسد والعالم الجسماني، فإذا استعدت لفيض العلوم الروحانية باكتساب العلوم من الأئمة وسلوك طرقها المفيدة بإرشادهم، استكملت عند مفارقة الجسد، وظهر لها ما لم يظهر، ولذلك قال عليه السلام «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، وكلما ازدادت النفس عن عالم الحسيات بُعداً ازدادت للعلوم الروحانية استعداداً، وكذلك إذا ركبت الحواس بالنوم اطلّعت على عالم الغيب واستشعرت ما سيظهر في المستقبل، إمّا بعينه فيغنى عن المعبر، أو بمثال فيحتاج إلى التعبير، فالنوم أخو الموت، وفيه يظهر علم لم يكن في اليقظة، فكذا بالموت تنكشف أمور لم تخطر على قلب بشر في الحياة، وهذا للنفوس التي قدّستها الرياضة العملية والعلمية. فأما النفوس المنكوسة المغمورة في عالم الطبيعة، المُعرّضة عن رشدّها من الأئمة المعصومين، فإنها تبقى أبد الدهر في النار،

على معنى أنها تبقى فى العالم الجسمانى تتناسخها الأبدان، فلا تزال تتعرض فيها للألم والأسقام، فلا تفارق جسداً إلاً ويتلقاها آخر، ولذلك قال تعالى «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب». فهذا مذهبهم فى المعاد، وهو مذهب الفلاسفة، انتصر له كل واحد بما يوافق سابق معتقداته، فصار أكثر مذهبهم موافقاً للثنوية والفلاسفة فى الباطن، وللشيعة فى الظاهر، وغرضهم بهذه المعتقدات انتزاع المعتقدات الظاهرة من نفوس الخلق.

هذا هو موجز مذهب الباطنية، وكأنما الكثير من رباعيات الخيام التى نشرها فيتنز جيرالد وترجمها عنه البستاني والنشار والسباعي وغيرهم تطبيقات للدعوة الباطنية، سواء بالسخرية من الدين الإسلامى والاستهزاء بأحكامه، أو بالاستخفاف بالجنة والنار، والحر وجنان الخمر، والولدان يطوفون بالكؤوس، واللذة للشاربين والأكلين، والحساب والنشور.

ويقول أحمد حامد الصراف: ومن يدقق النظر فى رباعيات الخيام (يقصد طبعاً بعض الرباعيات) يجد أنها تتضمن جميع هذه المبادئ إلاً ما كان من أمر النبوات والمعجزات والوحى. والظاهر أن الخيام كان يتجنب مهاجمتها خوفاً على حياته، وابتعاداً من تعريض نفسه للمخاطر، وأما اجتراءه على إباحة الخمر والملذات، والقول بقدم العالم من طرف خفى، وإبطال القول بالمعاد والنشر، وإنكار الجنة والنار، فلأنه محتمل التأويل على طريقة الصوفية خصوصاً التغزل بالخمر التى قالوا فى تأويلها إنها خمرة الحب الإلهى، وفى السكر أنه السكر المقدس، فقلبوا معانى الرباعيات الى معانى صوفية كما يقول المؤرخ القفطى ويستخلص الصراف أن الخيام «تأثر بالباطنية تأثراً قوياً، وتكاد رباعياته تسوق إلى الاعتقاد بأنه كان من أعظم المبشرين بتلك المبادئ الهدامة، ومن أشد المناصرين لها، ولعله كان من دعائهم».

وأنا مع الصراف لو كانت الرباعيات التى تشكك هو نفسه فى حقيقة نسبتها إلى الخيام صحيحة غير منحولة عليه، ولكن ما رأى لو كانت رسائله الفلسفية تدحضها وتناقض كل ما جاء عند الباطنية من مبادئ؟ وفلسفة الخيام فى الرسائل فى الإلهيات تقوم على:

١- إيجاب الوجود لله تعالى، وإيجاب الأسماء والصفات التى له جميعها.

٢- والإقرار بالنبوة ورسالة النبى ولزومها لصالح العالم.

٣- والالتزام بالشرعية والإقرار بها لصالح الاجتماع الإنسانى.

٤- ولزوم التربية الدينية من أجل التنشئة الصالحة.

٥- والإقرار بالجنة والنار والثواب والعقاب،

٦- والإقرار بالمعاد والقيامة والبعث والحساب،

وإذن لا يمكن أن يكون الخيام باطنياً، ولا يمكن أن تحسب عليه الرباعيات التي فيها الكثير من الفكر أو التعليم الباطنى، ولم يكن من المتأثرين بالباطنية التي كانت تزاحم الناس حياتهم الثقافية في فارس وغيرها، ولا ينبغي أيضاً أن ننسى أن الباطنية شيعة، والخيام سُنّى، ولا يجب بأي حال من الأحوال أن يغيب عن بالنا للحظة أن اسمه السنّى «عمر» هو اسم يكرهه الشيعة حتى النخاع!

ورغم أن المراجع قد أوردت قصة له مع المدعو حسن بن الصباح المتأمر الباطنى الأحمر حيث كانا يدرسان سوياً والوزير نظام الملك فى مدرسة الشيخ موفق، إلا أن تأثير الصباح على الخيام لا يمكن أن يكون التأثير الإيجابى الذى يطمح اليه المدلسون، فالشخصيتان منفردتان تماماً، والخيام فيلسوف وشاعر، والصباح عسكري متأمر وداعية سياسى، ولكم اختلف مع الدكتور مصطفى غالب صاحب كتاب «الثائر الأحمر حسن بن الصباح»، ولكم تعجبت من الهوى كيف يحرك الأقلام فتعيد عن الحق، وكيف يزور الحقائق ويشوه التفكير والوجدان، فتلتبس الأمور ويظهر الحق باطلاً والباطل كالحق، وأنا أقرأ للدكتور غالب نعيه على عصر الخيام أنه العصر الذى أنتج الغزالي الإمام ونظام الملك الوزير! ولما أراد الدكتور أن يشرح بعض المفاهيم الباطنية عند الاسماعلية تاه عن القصد، وتردى فى متاهات الشطح والخرافة، وكان أبعد ما يكون عن الفلسفة!

(٢)

نماذج من رباعيات باطنية منحوالة على الخيام نظمها الصافى النجفى

* فى الخطيئة المقدورة والجور الإلهى:

إلهى قل لى من خلا من خطيئة؟
وكيف تُرى عاش البرئ من الذنب؟
إذا كنت تجزى الذنب منى بمثله
فما الفرق ما بينى وبينك يا ربى؟

* فى عدمية الحياة والفكر:

يا باقياً رهن الرياء ورائها
لقصير عيشك فى عناء متعب،
أتقول أين تروح من بعد الردى؟
هات المدام وأين ما شئت اذهب!

* فى القضاء والقدر:

غَدَوْنَا لدى الأفلاك ألعاب لاعب!
أقول مقالاً لست فيه بكاذب –
على نطع هذا الكون قد لَعَبْتُ بنا،
ومدنا لصندوق الفَنَّا بالتعاقب!

* فى الجنة والحور وطلب الثواب فى الأرض القريبة لالجنة البعيدة:

قال قومٌ ما أطيب الحور فى الجنَّةِ
ة! قلتُ المدام عندى أطيب!
فاغنم النَقْدَ، واترك الدين، واعلم
أن صوت الطبول فى البُعد أعذب

* فى استواء الأيام ولا قدسية بعضها:

إنَّ تشربَ المدام أسبوعاً فلا
تدع لدى الجمعة قُدساً شُرْبُها،
السبتُ والجمعةُ عندى استويا –
لا تعبد الأيام واعبد ربها!

* فى الحانة كمحل عبادة لإله الخمر:

هذا أوان الصبوح والطرب،
ونحن والمان وابنة العنب،
أصمت نديمى - هل ذا محل نُقى؟
واشرب وخلّ الحديث واجتنب!

* فى التوبة واستواء قبولها وعدمه:

لا عشتُ إلا بالغوانى مغرماً،
وعلى يديّ تَبْر المدام الذائب،
قالوا سيقبَلُ منك ربك توبة -
لا الله قابِلها ولا أنا تائب!

* فى أن الإنسان خُلِق على أحسن صورة ثم ينقض الرب الصورة:

لماذا غداة الرب ركَّب هذه الـ
عناصر؟ لم يُحكّم تناسبها الرب!
إذا راق مبناها ففيم خرابها؟
وإن لم ترقّ مبنى - فممن أتى الغيب؟

* فى الخير الذى يقول إننا نبعث على ما كنا عليه - إذن اختار الخمر والحبيبة
أموت عليهما لأبعث عليهما:

يقول المتقون غداً ستحيا
على ما كنتَ فى هذه الحياة،
لذا اخترت الحبيبة والحمى،
لأحشر هكذا بعد الممات!

* فى عدم جدوى التفكير والعجز عن حل لغز الوجود، وأن الموت هو الحقيقة:

إن الألى بلغوا الكمال وأصبحوا
ما بين صاحبهم سراج النادى،
لم يكشفوا حَلْكَ الدياجى بل حكوا
أسطورةً ثم انثنوا لرقاد!

* فى السخرية من رمضان:

قد قيل لى رمضان جاء، فسوف لا
تسطيع رشفاً لابنة العنقود
فساحتسى بختام شعبان الطللا
هَلْأَ لتصرعنى ليوم العيد!

* فى عبثية الأخذ بالدين:

سعى لقصور الخلد والحدود معشرُ
ودان فريقاً بالجفاف قد اغترأ.
سيبدو لهم إنَّ ينجل السِتر أنهم
ثأوا هناك أقصى النأى فى ذلك المسرى!

* فى أن الجنة فيها أنهار العسل والخمر، وفيها الكوثر والحدود فلماذا هى حلال
هناك وحرام هنا؟ أعطنى ثوابى نقداً الآن أفضل:

قيل خُلِّدْ غداً وحدك وكوثر،
أنهر من طلالٍ وشهدْ وسكراً
فَعَلَى ذكرها أدرك لى كاساً -
إنَّ نقداً من ألف دينٍ لأجدوا

* نفس المعنى السابق:

يقولون حورٌ في الغداة وجنة،
وثمة أنهار من الشَّهْد والخمر،
إذا اخترتُ حوراء هنا ومُدّامة
فما البأس في ذا وهو عاقبة الأمر؟

* لماذا يخلق الله الجمال ثم يحطمه:

هل الجام مهما تم صنْعاً ودقة
يرى كَسْرُهُ مَنْ كان منتشياً سُكْراً؟
ففيم برى الخلاق ساقاً لطيفة
ورأساً وكفاً ثم يكسرها كَسْراً؟

* في أن هذا الكون مستعبد، ولو كان الأمر بيدي لخلقته أفضل حسب
مشيئة الأحرار:

لو كان لى كاله في فلك يد
لم أبق للأفلاك من آثار!
وخلقت أفلاكاً تدور مكانها
وتسير حسب مشيئة الأحرار!

* يسأل الله هل تزيد طامته له من ملكه، وهل تنقص خطايا من قدره؟ ويأخذ
على الله البطء في الاستجابة كلما دعاه:

سألتك هل زادت بمُلكك طاعتي
وهل أنقصت منه خطاياي من قدر؟

فدعنى ودع نصرى فطبعك بان لى
سريع لخدلان بطى من النصر!!

الا قُم لنحسوها ونعمل هودنا
ونبدل حسن الصيت بالعار والرجس
ودعنا نبيع بالكأس سجادة التقى
ونكسر فوق الصخر قارورة القدس!

إذا ما أتينا خاشعين لمسجد
فلم نأت نقضى للصلاة فروضها
ولكن سرقنا منه سجادة، ومذ
عراها البلى جئنا لكى نستعيضها!!

(٣)

تهمة الإباحية أو الخلاعة

الإباحية دعوة لها فلسفتها، وأصحابها من المبطله، قالوا ليس لنا قدرة على اجتناب المعاصى، ولا على الإتيان بالمأمورات، وليس لأحد فى هذا العالم ملك رقبة، ولا ملك يد، والجميع مشتركون فى الأموال والأزواج.

وتسميتهم بالمبطله لأنهم أبطلوا جميع الشرائع والعبادات، وحلوا كل ما حرم الله فى كتابه وعلى لسان نبيه، وقالوا إن كل ما أنكره أهل الجود مباح لهم، وأن ما أمر به الله من صلاة وزكاة وحج وصوم وعبادة هى أصار وأغلال، فهى على أهل الجود دونهم عقوبة لهم، وأن المحرمات من الزنا والخمر والربا والسرقه واللواط وكل الكبائر، وكذلك الوضوء وغسل الجنابة والتيمم - كل ذلك هو اجتناب رجال ونساء وتولييتهم، فإذا حرمت على نفسك توليتهم واجتنابهم فقد اجتنبت ما حرم الله عليك، وأباحوا الفروج كلها، وزعموا أن النكاح باطنه

مواصلة أخيك المؤمن، فإذا وصلتته فقد نكحته. والصدّاق أن تطلع أخاك المؤمن على ما عندك من العلم والمعرفة. والطلاق أن تعتزل أصدادك فلا تطلعهم على أمرك. والموااة بمنزلة الريحانة تخلعها متى شئت، وإذا شممتها فقد حييت بها أخاك المؤمن.

هؤلاء هم إباحية المسلمين، وتلك طريقته، وكأن الإباحية طريقة في أخذ الدين، أو في التصوف. والإباحيون يطلقون على أعضاء جماعتهم اسم الإخوة المؤمنون، ويتحدثون في الإباحية حديثاً يدخلون فيه الدين، ويتكلمون على أخص علاقة بين المرأة والرجل فيستخدمون فيها المصطلحات الشرعية، وكأنما الإباحية مدرسة في التفكير ومنهج سلوكي. فهل من ذلك شيء في هذه الرباعيات المنسوبة للخيام؟ يقول:

جاء من حاننا النداء سُحيراً
يا خليعاً قد هام بالحنات
قُم لكى نملاً الكؤوس مُداماً
قبل أن تمتلىء كؤوس الحياة

ويصف منتحل هذا الشعر نفسه بأنه خليع ويضيف نفسه إلى الحانات - خليع الحانات - ثم يقول مخاطباً القارئ:

ما استطعتُ كن لبتى الخلاعة تابعاً
واهدم بناء الصوم والصلوات
واسمع عن الخيام خير مقالة
إشرب وغنّ وسِرْ إلى الخيرات

ورغم أنه يجعل من الخلاعة فرقة يسميها بنى الخلاعة إلا أنه لا يتحدث عنها كمذهب، وإنما كسلوك قوامه: الشرب والغناء، والتردد على الخيرات ويقصد بهن الخيرات الحسان في سورة الرحمن سخريةً بالقرآن!

هذه هي الإباحية في الرباعيات، وأما الإباحية التي وصف بها النقاد الخيام فهي أكبر من ذلك، لأنها مذهب وطريقة في التفكير والسلوك تتناول حتى الإلهيات. وهذه الرباعيات المنسوبة له، لا ترقى كما ترى حتى أن توصف بأنها شعر، وإنما غاية ما تقصد إليه هو أن تكون منصرفاً من منصرفات الخلاعة، مجال إدمان الخمر تقول:

نعم إننا من راح المجوس بنشوة وصبّ خليجٍ لم أزل مُدمن الراح

ولو قارنا فلسفة الخيام في رسالته **حكمة الخلق والتكليف** بمذهب الإباحية فلن نجد أن الخيام يمكن أن يندرج تحت وصف الإباحى. وكيف يوصف بالإباحية من يظهر مثل هذا الالتزام الدينى والأخلاقي الذي يبين بجلاء ووضوح من ثايا الرسالة؟ فالإنسان كما يرى الخيام لم يُخلق عبثاً، وكل فرد في مجتمع الإسلام منوط به عمل، والأخلاق عماد الاجتماع، والشرعية هي السداة واللحمة، ولكي تكون للشرعية قداستها لابد أن يكون مصدرها الله تعالى، وهو الواجب الوجود، والإيمان به ضرورة فلسفية وعملية.

فهل مثل هذا الفليسوف يمكن أن يكون هو نفسه هذا الخليج كما يدعو نفسه الذي انتسابه لبني الخلاعة دون بقية بني البشر؟!

ثم ما هي القيمة الأدبية لأمثال هذه الرباعيات المنسوبة للخيام؟ ما هو الجديد الذي تضيفه؟ أو ما هي الصور الشعرية التي تقدمها وتستحق بسببها أن تترجم إلى كل اللغات؟ يقول الشاعر الألماني هيلدرن إن قرض الشعر هو أوفر الأعمال حظاً من البراءة، والبراءة التي يقصد إليها والتي يمكن أن تكون للشاعر هي البراءة الأخلاقية، بمعنى أن الشاعر لا يمكن أن يكون شاعراً ولا أخلاقياً. ويعلق الفليسوف الوجودي هارتن هايدجر على مقالة هيلدرن فيقول الشعر مجاله المحبة، والشاعر موجود إنساني يتدثر بالاحتشام، لأنه من أحرص الناس على وجوده، والشاعر يحافظ على روح الشعر كمحافظته على روحه، وفي محافظته على هذه الروح كما تحافظ الكاهنة على النار المقدسة يكمن نكاؤه، ولهذا مُنحت له حرية الاختيار، والقدرة على التنظيم، وعلى الإنجاز، لأنه كخالق كانه إله، والموجود الإنساني أُعطى اللغة وهي أخطر ما أُعطى من النعم، واختص الشاعر أكثر ما اختص بنعمة اللغة، لأنه يخلق بها، ولأنه يشهد بشعره على ما هو موجود، ويحافظ به على ما هو قائم، بالمحبة التي هي أعظم ما يمكن أن يحفظ الحياة!!

فهل هذا الشعر من ذلك؟ وهل كان يستحق هذه الضجة التي أثارت حوله؟ ثم ألا يتوجب علينا قبل ترجمته وبذل العناء من أجل نشره أن نسأل لماذا هذه الرباعيات بالذات دون كل رباعيات الشعر الفارسي التي – بإقرار الجميع شرقاً وغرباً – هي من أعظم الشعر الذي يمكن أن يُنشد لشاعر؟ رباعيات أبي سعيد بن أبي الخير، والشيخ عبد الله الأنصاري وبابا

طاهر الهمداني، وفي فن الغزل هناك السنائي وجلال الدين الرومي والحافظ الشيرازي والجامي، وفي فن المثنوي هناك الفردوسي والنظامي والعتار والسعدي هناك الكثير... العظيم والجليل، والجميل والسامي، الذي يستحق الترجمة والنشر، فلماذا الإصرار على هذه الرباعيات بالذات؟!

(٤)

تهمة الأبيقورية

ينفي الأديب المازني عن الخيام في كتابه **حصاة الهشيم** في مقال بعنوان «التصوف والأدب» - أن يكون الخيام أبيقوريا، ولكنه نفى من منطلق مختلف عن منطلقنا، فيقول: إن أبيقور لم ينكر الآلهة وإنما استنكر أن يكون لها دخل في أمور تسيير الكون. وهي ليست نفسها إلا نتائج نظام الطبيعة، أي ليست سوى نوع راق من الإنسانية، ولا يقلل ذلك من شأنها ولا من إجلالها، لأنها في المقام الأول مثل عليا تُحتذى، وأحوالها من النعيم الذي يُرتجى، والتواصل بها لا ينبغي إذن أن يكون الباعث عليه الخوف ولا حتى الأمل، والخيام نقض ذلك لأنه يقول بالقضاء والقدر، وأن القلم قد جرى بهما منذ الأزل وإلى الأبد:

أبدأ يسطر ما شاء القلم * ثم يمضي نافذ الحكم أصم!

ليس يمحو نصف سطر وردع * لا، ولا يغسله دمع سجم!

ويقول المازني بأن أبيقور يرفض نظرية القضاء المحتوم والنظام المقدر الذي على الإنسان امتثاله والإذعان له. ويرفض الضرورة ويقول بالاستطاعة للإنسان، وبأنه يمكنه أن يعيش إلهاً بين البشر، على عكس الخيام الذي قال بالجبر وأن الإنسان كرهة في يد المقادير، إلا أنهما - أبيقور - والخيام - اتفقا على أن الإنسان إذا مات وفنى وانقضى أمره فلا بعث ولا حساب، يقول الخيام:

هذت بالكأس لعلى بفسى * أستقى سر الحياة الأعظم

فأسرّت شفة الكأس: ارتشف! * ما لميت رجعة من عدم!

ويقطع المازني بلا علمية مذهب أبيقور، ويرجع الخطأ فيه إلى عجز صاحبه أن يهتدى إلى الانتظام في الكون والارتباط بين ظواهره، وأما فلسفة أبيقور الأخلاقية فهي ضرب ملطف من

الهيديونيزم، أى المذهب الذى يقول إن السعادة هى الخير فى الحياة، وهى نتيجة منطقية لعقيدته، بيد أنه لم يدع قط إلى الشهوانية الصريحة، وإنما فعل ذلك أتباعه حتى صارت الأبيقورية والشهوانية الإباحية مترادفتين، وليست اللذة عنده ما يقتنصه المرء من متع الساعة الحاضرة، بل هى أقرب أن تكون عادة من عادات الفكر تلازم المرء، وحالة سلبية لا إيجابية ولا فعالة، أشبه بالسكون والاطمئنان منها بالاستمتاع. ومحك الاستمتاع عند أبيقور هو زوال كل دواعى الألم، وتحرر الجسم منه، واستراحة العقل من التعب، فكان السعادة عند أبيقور لذة جليلة رزينة - راحة قلب وخلو بال وانتفاء للآلام. ويتساءل المازنى: فأين هذا من الخيام؟ إنه رجل لا يستقر على حال من القلق والتبرم، ومن التساؤل والتفكير. لا البحث يهديه ولا الكأس تسليه، ولا الكتاب والرغيف وزق الخمر وغير ذلك بمؤتيه راحة النفس وفراغ الفؤاد وانتفاء الآلام. ولقد صار الموت عنده خاطراً مخامراً ينغص عليه كل لذة ويكدر صفو كل نعيم. والفزع من الموت هو أساس تفكيره والذى تقوم عليه كل نظراته. ومن ذا الذى يقرأ له هذه الصرخة الخارجة من أعماق قلبه ويخطر له بعدها أن يستشعر الراحة لحظة واحدة؟

إيه أمهلنى بصحراء البيود * أتذوق سر ينبوع الوجود
أفل النجم. مضى الركب إلى * فجر لا شئ - فعجل يامجود !

(والمجود هو الظمان)، والخيام قد يمزح ويتهمك:

يا أخلائى لقد كنتم شهودى * حين دار القصف فى عرسى الجديد
طلق العقل مقيماً وغدت * بنت هذا الكرم زوجى وعقيدى

ولكنه تهكم الموجه الذى لم يهتد إلى شئ، ولم يحل لغزاً واحداً، وسخرية اليأس الذى لا يرى إلا رضى تدور على الناس بالإرداء (يعنى الموت)، وضحك الساخط على مجزه عن تخليص رجله من شبك الأقدار، وعن ملح بارقة واحدة تجلوه بعض ما خبأه الغد، ومزح الأسف لاضطراره أن يرتد إلى اليوم الزائل حتى ليتمنى أن يقف على سر نظام هذا الكون ليمرّقه ثم يعود فيصبه فى قالب أدنى إلى رغبة قلبه وهوى نفسه.

وعند أبيقور طالب السعادة عليه أن يروض نفسه على توخى الحكمة واستهداء الحزم فى الموازنة بين اللذات والآلام المقدرة، وأن يتلمس طريق الاستمتاع، ويخطو فيه بحذر، ولهذا كان الحزم عند أبيقور أسمى الصفات وأساس الفضائل، وقوة أنف من الفلسفة، وهو ضرورى فى التماس الملاذ وتحرى نظام الحياة. ومع أن الإحساس عنده هو واسطة التمييز بين الخير

والشر، إلا أنه يخضع للعقل ويدع له الفصل فى قيم الذات بغية الفوز بهدوء النفس والجسم وراحة العقل، وأما عند الخيام فالعقل لا يغنى الإنسان شيئاً لأنه كيف أعمى:

صحت حيران بأجواز السماء * أى نبراس به يهدى القضاء

صبيّة تعثر فى هذى الدجى؟ * فأجابتنى «بمكفوف الذكاء»؟

هذا هو رأى المازنى إذن فى قضية أبيقوريه الخيام: النفس التام أن الخيام أبيقورى،

وأعظم من ذلك فى رأى أن المازنى يُقدّم تحليلاً رائعاً للخيام كشاعر وجودى ويصفه كإنسان موجود بالقلق والهَمّ والتفكير - وموجود بأن يعيش حياته كسي سيف فى الأسطورة، رضى أم لم يرض. والمازنى إذن يتفق معى فى وجودية الخيام، وكثيرون معى يوافقون على أن الخيام وجودى، وسيرد ذلك إن شاء الله فى الفصول اللاحقة - إلا أن المازنى لم ير كما أرى: أن الخيام قد حلّ إشكال وجوده الأسيان بالفن ووجد الخلاص لنفسه فى فن الشعر دون بقية الفنون، وتوقّف المازنى عند صورة الخيام لدى فيتز جيرالد: أن الخلاص بالخمرا! - أقول توقف المازنى يجعلنا نفكر ونسأل لماذا اختيار فيتز جيرالد أو المازنى لهذه الصورة العادية للخيام، ولهذا الحل المبتذل؟! وهى صورة لا يمكن أن تكون للخيام الفليسوف، حجة الحق، وسيد الحكماء!! ولا يمكن أن تكون الخمر هى الحلّ الذى قد اهتدى إليه علامة الزمان والرياضى الفذ والفلكى النابغة!! ولا يمكن أن يكون السكر هو رسالة الخيام التى يهديها للأجيال والبشرية، والحل الذى تفتق عنه ذهنه لمعادلة الوجود الصعبة!

وأبيقور الذى تُنسب إليه الخيامية - فى ظنى - على عكس ما يرى المازنى - يشبه الخيام الذى حكى عنه فيتز جيرالد والذى تنسب إليه بعض الرباعيات المزيفة، وحينما أقول بهذا الشبه لا أقلل من قدر أبيقور، ولا أرفع من شأن الخيام، ولا أتناقض مع نفسى، وذلك لأن الرباعيات جميعها فيها فى الواقع من «عمر الخيام» اثنان، بل ثلاثة، فهناك «الخيام الحقيقى» - وهناك خيام آخر يناقضه: الخيام النقيض - وهناك أيضا صورة خيامية هزلية ليست من «الخيام الحقيقى» ولا من «الخيام النقيض»، أقواله فيها غثّة، وشعره ركيك، وكأنى بالرباعيات - إذا قلنا إنها لشاعر واحد - فإنما هو شاعر يعانى الانقسام، وكأنه الصورة النموذجية لمرض ازدواج الشخصية من أمراض الطب النفسى - وكأنه حواء ذات الوجوه المتعددة، والتى تظهر مرة، كما تقول الرواية، فى صورة حواء البيضاء، ثم تظهر أخرى فى صورة

حواء السوداء، ثم الثالثة فى صورة لا هى من هذه، ولا من تلك.

وأبيقور الذى يشبه «الخيام النقيض» كان يقول بما قال هذا «النقيض»، لدرجة أنى أكاد أجزم أن قارض الرباعيات المنحولة يدرى تماماً عن مذهب الأبيقورية الذى كان معروفاً لدى المسلمين، وكان محط عنايه الباطنية بالذات، وهو الذى استقرأه القفطى فى الرباعيات المنحولة فقال عن الخيام إنه كان «يَعْلَم عِلْم اليونان»، يعنى أن هذا الخيام لابد أن يكون أبيقورى فعلاً.

*** وأبيقور يقول إن أنواع العلوم لا نفع فيها للإنسان لأنها لا تمنحه السعادة، وكذلك الفلسفة، والخيام قد شكّ فى جدوى العلم والمعرفة والفلسفة والحكمة والمنطق والقياس، وتحسّر على نفسه أن حان حينه ولم يتح لفكره أن يحل لغز الوجود، ويقول إنه متحير بين شتى الفكر، وأنه جاهل بل «حمار»، وأن قضيته ليست مسأله قَدَم العالم أو حادثته، والدين إطلاقاً لا يهمه، وشيوخ الدين ربما أضلّ منه.**

*** وأبيقور يرى أن العناية الإلهية وهُم من الأوهام، فأين هى هذه العناية الإلهية فى عالم يحظى من الشر بنصيب أكبر آلاف المرات من نصيبه من الخير؟ ومصير الخير فيه أسوأ بكثير من مصير الشر؟ وأين هى هذه العناية الإلهية فى عالم لا يصلح إلا النزر اليسير منه لسكنى الإنسان؟ وأين هذه العناية التى كانت تنبغى للإنسان وقد خُلِق فى الدنيا أعزل من كل سلاح، بل إنه الحيوان الأكثر حرماناً من كل سلاح؟ وكيف تكون هناك عناية إلهية والمعنى الذى لابد أن تنصرف إليه هو أن يكون الله مهموماً بأحوال البشر، وأنه يتأثر لهم، ولو فعل فلن يتفق ذلك مع السعادة التى تليق به تعالى، لأنه سيتكرر لما يحق بالإنسان وبما فى العالم من شرور؟**

وهذا الخيام النقيض يرى نفس الرأى ولا يجد أن الله يولى الكون العناية الواجبة، ويقول لو آل إليه أمر الوجود فسيخلقه خلقاً جديداً، وسيجعله وجوداً جديراً بالأحرار وليس وجود «عبيد».

*** وأبيقور قيل فيه إنه قد اضطر إلى مسايرة المعتقدات الشعبية فى الله مخافة أن تنقلب الجماهير عليه، وقيل إنه ساير الناس فى معتقدهم فى الله طالما أن إيمانهم بوجوده قد بلغ هذا الحد، فلا بد أن هناك شيئاً من الحقيقة فى هذا الإيمان، ولابد له أن يتعامل مع هذا الاعتقاد واقعياً طالما هو فى خاطر الناس.**

والخيام النقيض تحدث في وجود الله كقضية مُسلّم بها غير قابلة للنقاش لأنها معتقد شعبي، بل إنه خشى على نفسه حينما بدأ يلّمز الإلهيات، فصّرح بالإيمان، وسافر إلى الحج «مُتاقاة» كما يقول القفطى،

*** وأبيقور** من وجهة نظر أخرى دعت إلى الإقرار بوجود الله نظرة جمالية أخلاقية، فقد وجد أن فكره الألوهية تجسيم لصورة مثالية عليا لدى الإنسان، فلكى يتمثل الإنسان مثلاً أعلى للفضيلة والسعادة فعليه أن يستقر في وجدانه الإيمان بالله كصورة عليا للفضيلة والجمال، إلا أن هذه الصورة لله هي صورة من امتثال الإنسان وليست من الواقع، قد صنعتها أمانيه وآماله، ولأنها من امتثاله فقد جاءت صورة إنسية أى على منوال الإنسان، ولأن الإنسان أجمل وأكمل الكائنات، فالصورة عن الله جاءت أجمل الصور وأكملها وأجلّها، وهي صورة فيها مع ذلك كل صفات الإنسان إلا الشقاء والتغير والفساد والفناء، والسعادة الإلهية هي نوع من الطمأنينة السلبية تمثل المثل الأعلى للأخلاق الأبيقورية، ولهذا نجد أن الله عند أبيقور لا يفعل للإنسان وآلامه، ومن ثم أسقط الأبيقوريون قيمة الصلاة لله لأنه لا يجدى معه دعاء،

وكذلك **الخيام النقيض**، فهو ينعى على الله أنه لا يسارع لنجدة المظلوم والملهوف، وأن السماء صماء، وأنه لم يخلقه على الاختيار وأنه ليس ربّ اختيار، والوجود الذى صنعه لم يصنعه على الاختيار، ومع ذلك فإن فكرة الله لا تخلو من وجهة، وهي تصور لما كان يتمناه الإنسان لنفسه، والله لا يخلو من جمال، والطبيعة هي مجلّى هذا الجمال، وفكرة الله فيها التفسير لوجود الجمال في الكون،

*** وأبيقور** يقول إن الأصل في المجتمع هو الفرد، والمقياس الأخلاقى على ذلك ينبغى أن يكون هو المقياس الفردى، **والخيام النقيض** الذى وصفه القفطى من الرباعيات المزيفة «سئ الخلق» ويفسر ذلك بأنه يضيق بالخلق ويعتزل الناس،

*** وأبيقور والخيام النقيض**: كلاهما يرى الخير في اللذة ومفارقة الألم، وكلاهما لا ينظر إلى اللذة باعتبارها الحسى، ويفاضل بين اللذات والآلام، ويجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات، لأن احتمال هذه الآلام قد يؤدي إلى لذة أكبر، أو لأن اجتناب هذه اللذات قد يؤدي إلى تجنب آلام أكبر، وكلاهما يجعل المقام الأول للذات الإيجابية على السلبية، ويجعل أساس الأخلاق تحصيل اللذة وتجنب الألم، ويسخر من الواهمين الذين يقولون بالخير للخير

أو الفضيلة للفضيلة بصرف النظر عما فيهما من ألم ولذة.

* ويبدو أبيقور والخيام النقيض وكأنهما يقولان أن بعض اللذات ضرورية وخير، وبعضها ضرورية وليست خيراً، وبعضها غير ضروري وليست خيراً. ومن الأولى ما يحتاجه الإنسان لطعامه وشرابه ولباسه أو ما يسمى «الرزق»، ومن الثانية ما تهواه النفس كالشعر والأدب والفلسفة، ومن الثالثة الوسواس والشهوات الرديّة.

* والحكيم عند أبيقور يتعلق بالأولى، ويميل إلى الثانية، وينكر الثالثة. والحكيم عند الخيام النقيض هو الذى يميل إلى الثانية ويأخذ بالأولى بقدر مقدور، ولا يتبع الثالثة. وذلك هو الفارق الجوهرى بين أبيقور والخيام المتوهم أو النقيض وهو فارق فى سلم اللذات عند كل منهما.

وكما نرى فإن هذا الخيام المتوهم أو النقيض، فيلسوف، وله منهج وفكر، وفكره مؤسس على مذهب من أكبر المذاهب الفلسفية الغربية- المذهب الأبيقورى. وهذا نفسه هو السبب الذى أعجب فيه فيتزجيرالد، وهو كل ما رآه فى الرباعيات بقضها وقضيضها، وصادقها وزيفها وصحيحها ومنحولها، فلم يفهم منها إلا هذا الخيام، والتقطت بصيرته «الغربية» منها جوانبها الأبيقورية دون غيرها.

والذين حاروا فى تفسير إقبال الغرب على الرباعيات لم يدركوا لأول وهلة هذا السر، ولم يستوعبوا ما فى الرباعيات المنحولة على الخيام من فلسفة هى هذه الأبيقورية - فلسفة كاملة متكاملة وليس مجرد اتجاه أو منحى عادى.

والأبيقورية هى بشارة هذه الرباعيات، ولعل ما فيها من «عظمة مناسبة للبعض» هى أنها صورة شعرية لمذهب فلسفى انتشر أيما انتشار - هنا وهناك - ودعوة لأسلوب فى الحياة يعجب الكثيرين، فى عصور لا تعدم أن تجد فيها من يأخذ الأمور هذا المأخذ الهين اللين، وليس بغريب أن يكون أكثر الداعين للأبيقورية كفلسفة وطريقة فى السلوك، هم أهل الأدب والنقاد الذين موضوعهم الإنسانيات، لتقارب فى الميول والأفهام، وكان منطقياً إذن أن يروج هؤلاء للرباعيات المزيفة المنحولة، وخاصة تلك التى رويت عن فيتزجيرالد، وإنه لشئ ذو بال أن سيرة حياة هؤلاء المترجمين فى الغرب والشرق لا تخلو من كثير من التشريب، ويعرف المشتغلون بعلم النفس والطب النفسى ما يسمى الإسقاط النفسى وهى حيلة نفسانية يراد بها أن نخرج ما فى نفوسنا ولكننا ننسبه لآخرين حتى لا يقع علينا الملام، وكأنى بهؤلاء الذين

ترجموا لعمر الخيام النقيض، يريدون بترجماتهم أن يعبروا عن أنفسهم ويقولوا على لسان الخيام ما لم يستطيعوا أن ينسبوه خالصاً لأنفسهم. وقدima قيل ناقل الكفر ليس بكافر، غير أنى إن كنت قد أوافق على هذه المقولة فى أى مجال، لا أقربها فى الشعر، لأنه من الوجدانيات، أرفع ما يمكن أن يصدر من «الكلام الإنسانى». وهو التزام، وكذلك هو دعوة أخلاقية، وكل دعوة هى سياسة، وخطورة الشعر أنه يمكن أن يبلغ الغاية فى التأثير فى السامع والقارئ، وأن يصوغ الأفراد والناس صياغة قد تنحرف بالفرد وبالامة أو قد تعلق بهما!....

«نماذج من الشعر الأبيقورى فى الرباعيات»

* فى مذهب اللذة (الهنا):

يا قلبُ إنْ يمنحك ذا الدهر الأسى
وسيفجعتك باغتيال حياتكا
فاغنم بهذا الروض أوقات الهنا
قبل امتزاج نباته برفاتكا

* فى السرور:

قم ودعْ همَّ عالمٍ سوف يفنى
واغنتم لحظة السرور لديكا
إن يكن فى الزمان أدنى وفاء
لم تصل نوبة الهناء إليكا

* فى طريقة علاج الهم:

لا تدع الهمّ يعتريك ولا
يَضيق بك العيش والطرح كمدك
ولاظم الروض والمياه وطيب
من قبل أن يعصر الثرى جسدك

* فى الفناء وراحة البال:

خِيَام طِبِّ إِن نَلْتَ نَشْوَةَ قَرْقَفٍ
وَحَبَّكَ وَرَدَى الْخُدُودِ وَصَالَا
إِنْ كَانَ عَاقِبَةُ الْوُجُودِ هِيَ الْفَنَاءُ
فَافْرَضْ فَنَّاكَ وَعِشْ سَعِيداً بِأَلَا

(٣)

تممة الزندقة

الزندقة نسبة إلى كتاب الزند من كتب زرادشت، والزنديق هو المعتقد فى هذا الكتاب، والقول بأن الخيام زنديق يعنى أنه مجوسى كما يقول الإسلاميون، والمجوسية هم عبدة النار، وكان زرادشت قد اعتنق عبادة النار، وانتشرت بيوت النار فى كل أنحاء فارس، والزردشتية أو المجوسية أو المازدية أو المزدكية كما تسمى أحياناً، ديانة فارسية تنسب الى زرادشت، وكان ظهوره فى القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد فى بعض الآراء، وفى البعض الآخر كان فى القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد، وكانت ولادته بأذربيجان، وانتقل إلى فلسطين كما تقول الرواية، واستمع إلى أنبياء بنى إسرائيل من تلاميذ إرميا النبى، ولم تطمئن نفسه لليهودية، فرجع إلى بلده واعتنق دياناتها، وقيل فى شأنه أنه كان كالمسيح، فآله قد مازج روحه بلبن بقرة شربه أبو زرادشت فتخلقت منه نطفته فى رحم أمه، وقصدها الشيطان ليفسدها، فسمعت أمه هاتفاً، ربما كان وحياً، بعدما بتخليصة من كل فساد، وعندما وُلِدَ تكلم فى المهد وسمعه الحاضرون، ولما بلغ الثلاثين تنبأ ونُسبت إليه خوارق، فهو يحيى الموتى ويبرئ الأعمى، وقرأ على الناس من كتاب يوحى إليه به، مؤداه أن العالم روحانى وجسمانى، والخلق إلى التقدير والفعل، والوجود إلى النور والظلمة، والموجودات من هذا أو من ذاك، يعنى من الخير أو الشر، والكون كله مسرح صراع بين القوتين، والمآل فى هذا الصراع فى آخر الزمان لانتصار إله النور أهورا مازدا (ومنه كان اسم المازدية أو المزدكية).

ولما تحدّث الإسلاميون فى الزردشتية صوروها فى صورة الملة التى تدعو إلى التوحيد كدأبهم حتى عندما تحدثوا عن الفلسفة اليونانية، ومن ثم ظن المستشرقون أن هناك تشابهاً بينها وبين الإسلام، أى أن الإسلام استقى منها، والحقيقة أنها أشبه بالمسيحية، وكلاهما واضح فيهما الغنوص.

وقضى الإسلام على الزردشتية لما دخل فارس، لولا بقايا من الزردشتيين فروا إلى الهند ويدعون فيها البارسيين. وكان للزردشتية تأثير كبير على بعض طوائف الباطنية من قرامطة وحشاشين وغيرهم، واعترفت بها البهائية.

والزندقة اتهم بها الخيام، وتفيد معنى الارتداد عن الإسلام إلى المجوسية. والبعض من الفرس كانوا يرتدون فعلاً نكايّة في المسلمين، وكانت الزندقة من الدعاوى العنصرية التي أساسها الشعوبية، بتأثير اعتقاد الفُرس أنهم أحقّ من العرب وأولى بكل هذا الملك، لرسوخ قدمهم في الحضارة أكثر من العرب.

ومن الزنادقة قوم دعوا إلى طلب الشهوات واتباع اللذات، وكان اسمهم بالفارسية **الخرّمية**، من **الخرّم** وهو المستلذ المستطاب كما أسلفنا في شرح الباطنية، وكان هذا لقب **المزدكية** أو **الزردشتية** من أهل الإباحة من المجوس الذين نبغوا في أيام قياد وأباحوا النساء حتى المحارم وأحلّوا كل محظور وكانوا يسمون **خرمدينية**.

ولم يُعرف عن الخيام الحقيقي أنه كان معادياً للجنس العربي، ولم يذكر له عيب واحد من ذلك في مجالساته التي كانت تدار مع العلماء والفلاسفة بالعربية. وكان لسانه العربي مبيناً كما سندرس ذلك في شعره العربي، وكما اتضح لنا من فحص رسالاته الفلسفية الأربع. وكان متديناً شديداً للتدين، وحتى القفطى في تحامله عليه لم يقل إنه مجوسى، وإنما أخذ عليه علمه اليونانى وفلسفته في الإلهيات. ويرى **الشهرزورى** في **نزهة الأرواح** (نحو ٦١١ هـ) أن الإمام عمر دخل يوماً على شهاب الإسلام الوزير عبد الرازق، وكان عنده إمام القراء أبو الحسن الغزالي، وكانا يتكلمان في اختلاف القراء في آية، فقال الوزير «على الخبير سقطنا»، وسأل الإمام عمر عن النقطة الخلافية، فأجاب ذاكرة اختلاف القراء وعلل كلام كل واحد منهم، والشواذ وعللها، وفضل وجهاً واحداً من الوجوه على سائرهما، فقال الغزالي كثر الله في العلماء من أمثالك. وقال اجعلنى من بعض أهلك وارض عني!! ما ظننت أحداً من القراء في الدنيا يحفظ الذى سمعته منك ويعرفه، فضلاً عن واحد من الحكماء!!!

هذه هي شهادة الغزالي (القراء) أوردها الشهرزورى، يؤكد أن الخيام هو العالم النحرير، واللغوى الضليع، والفقيه المتمكّن، فكيف يكون من هذه مكانته وخلقه ودينه حتى ليتمنى الغزالي أن يجعله من أهله – كيف يكون زنديقا؟

وإن صدقت هذه الصفة على صاحب الرباعيات المزيفة فهو هذا الخيام الآخر المزيف أو

النقيض الذي يقول:

يدُ لى فى جام، وأخرى بمصحف
وطوراً أنا الجانى، وطوراً أنا العَفُ
أعيش ومالى تحت ذا الأفق مبدأ
فلا مسلمٌ محضٌ ولا كافرٌ صِرْفُ

(٦)

تهمة اللادرية

تتناقض هذه التهمة مع القول بأن الخيام كان علامة في الرياضيات، فكيف يكون كذلك وهو لا يدري؟ وفي كتابه الجبر والمقابلة يقول: كنتُ وما زال شديد الحرص على تحقيق جميع أصناف المسائل الرياضية وتمييز الممكن من الممتنع من أنواع كل صنف ببراہين، لمعرفتى بأن الحاجة إليها في مشكلات المسائل ماسة جداً. ولم أتمكن من التجرد لتحصيل هذا الخير والمواظبة على الفكر فيه لامتراض ما كان يعوقنى عنه من صروف الزمان، فإننا قد منينا بانقراض أهل العلم إلا عصابة قليلة العدد، كثيرى المحن، همهم افتراض غفلات الزمان، ليتفرغوا في أثنائها إلى تحقيق واتقان علم، وأكثر المتشبهين بالعلماء في زماننا هذا يلبسون الحق بالباطل، ولا يتجاوزون حد التدليس والترائى بالمعرفة، ولا ينفقون القدر الذى يعرفونه من العلوم إلا في أغراض بدنية خسيصة، وإن شاهدوا إنساناً معنياً بطلب الحق وإيثار الصدق، مجتهداً في رفض الباطل والزور وترك الراية والخداع، استحقوه وسخروا منه».

وكان الخيام في انتقاده للعصر والفلاسفة، وحتى لأهل العلم، يعيب عليهم أنهم لا يأخذون بالمنهج العلمى، وكان نبوغ الخيام في الرياضيات بخاصة، وعرفه أهل عصره كعالم رياضى ولم يعرفوه كشاعر، وكان تعاطيه للفلسفة ثانوياً إلى جوار انشغاله بالرياضيات، والمنهج الرياضى من أعسر المناهج وأدقها، والمتمهن بالرياضيات ينطبع بهذا المنهج في تفكيره ويجعله أسلوب حياته، والمسلمون في عصر الخيام - القرن الرابع الهجرى - كانوا قد ترجموا الرياضيات اليونانية - أبولونيوس وأرخميدس وإقليدس وبطليموس، والخيام كعالم رياضى - بل أكبر عالم في زمنه - كان على قمة هذه الحضارة العلمية، وقد امتدحه جورج سارتون وجيبون وبروكلمان وعشرات من مؤرخى العلوم وأساتذتها في الجامعات الأوروبية والأمريكية،

واعتبروا كتاباته ثورة رياضية، وليس أقل من أن يكون من له هذه المكانة وهذه المعرفة الموسوعية مفكراً على قدر معين من اليقين فيما يعلمه ويقوم بتدريسه، والمنطق الرياضى يتعارض مع اللاأدرية.

واللاأدرية مصطلح سوفسطائى قديم، وكان استخدامه فى الفلسفة أساساً، وفى مجال الإلهيات خصوصاً، ولم يبدأ استخدامه فى العلوم إلا مؤخراً، وقيل إن **توماس هكسلى** العالم الإنجليزى (١٨٢٥ - ١٨٩٥) كان أول من طرحه للاستخدام من العلماء.

واللاأدرى فى الإلهيات هو الذى يعلن عن عجزه عن إثبات وجود الله، وكذلك عجزه أن ينكر وجوده، إقراراً منه بأن هذه المسألة مما لا يقوى على مناقشتها عقله وتتجاوز قدراته، وقد يؤسس اللاأدرى على هذا العجز أن الأولى به الأخذ بالإثبات على الإنكار.

وقد سبق أن ناقشنا فى الفصول السابقة التى تناولنا فيها رسالات الخيام الفلسفية حقيقة إيمانه بالله، وأنه كفليسوف ورياضى يأخذ ببرهان العلة الأولى الذى قال به أرسطو وابن سينا وغيرهما فى إثبات واجب الوجود، أى الله، إلا أنه وجدانياً ظل يستشعر عجز العقل عن الوفاء بمتطلبات هذه المهمة الكبرى، بل أكبر المهام وأخطر قضايا الفلسفة، وهو يقول فى إحدى رباعياته ما معناه إن عقلى ليقصر عن إثبات وجودك يارب، وأنه إزاء ذلك لا أملك إلا أن أدعوك لتهدينى فأعرف منك ما أجهل عنك، ولو أنى أشك أن عقلى يمكنه أن يستوعب منك، ولست أحسب أنى أستطيع أن أعرف ذاتك، فما يعرف ذاتك فى الحقيقة إلا ذاتك!

ومع ذلك فإن الخيام يعرف أنه لو قطع بأنه لا يدري عن الله لناقض نفسه، إذ كيف يقطع فيما لا يدري! ومن ثم فهو يؤمن، وكأنه يقول لأنى لم أعقل فقد أمنت، وإيمانه ليس الإيمان الفطرى الذى للعوام، وليس الإيمان الواجب الذى لا برهان له عليه، ولكنه **مطلق الإيمان**، والفرق بينه وبين **الإيمان المطلق**، أن الثانى عن تصديق وليس عن بيّنه، وهو إيمان الصديقين ومنهم أبو بكر الصديق، ومن صفاته أنه لا يزيد ولا ينقص، والأول يطلق على الإيمان الناقص والكامل، ولذلك نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيمان المطلق عن الزانى وشارب الخمر والسارق، ولم ينف عنهم مطلق الإيمان.

وإيمان الخيام إذن هو مطلق الإيمان، وهو إيمان يزيد وينقص، ومن أجل ذلك يستشعر القلق، ويعيش الخوف، وتشمله من آن لآخر الرعدة التى يحكى عنها كير كجارد الفيلسوف

الوجودى فيصرخ عذاباته فى رباعيات شعرية، ويستنزف توتره فيها.

وإيمانه ليس الإيمان المطبوع كما عند الملائكة، ولا الإيمان المعصوم كما عند الأنبياء، ولا الإيمان المقبول كما عند بسطاء الناس، ولا هو الإيمان الموقوف كإيمان المبتدعين، ولا الإيمان المرئى كإيمان المنافقين، ولكنه إيمان وجودى، قضية حياة أو موت يعيشها بكامل وعيه ويهتم بها وجدانه، فمرة يشك، ومرة يتيقن، كإيمان النبی إبراهيم عليه السلام إذ قال ربى أرنى كيف تحيى الموتى، قال أَوَلَمْ تُؤْمِن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبى!!

وإيمانه فيه البصر والبصيرة، والعقل والقلب، وكان الخيام يقول: من الموجودات ما هو خال عن اللمية وهو الأشياء الواجبة التى لا يمكن أن تكون موجودة، وإنْ فُرِضَتْ غير موجودة لزم منه محال، والشئ الذى يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولىة فيكون إذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحى القيوم، الذى عنه الوجود لكل موجود، وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل، جلّ جلاله وتقدست أسماؤه. - ويقول الخيام أيضاً: وقد تبين فى العلم الإلهى أن السبب الذى لا سبب له هو واجب الوجود بذاته، واحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع أنحاء النقص، وإليه تنتهى جميع الأشياء، وعنه توجد. - ويقول: العناية السرمدية الحقّة توجهت نحو الخير، إلا أن هذا الخير لا يمكن أن يكون مبرماً خالياً من الشر والعدم، فليس الشر منسوباً إليه إلا بالعرض، وليس الكلام هنا بالعرض بل بالذات، وإنى أوصى كل من أعرفه من الحكماء بتقديس ذلك الجنب عن الظلم والشر، وهنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفية العبارة، ولا يقدر المخبر على الإخبار به لقصور البيان عنه، والحدس المصيب ينال من ذلك ما تقنع به النفس الكاملة وتذوق به اللذة العقلية القصوى.

وكأنى بالخيام يقول بفلسفتين أو نمطين من التفكير: أحدهما عقلى نقدى يقوم على التحليل المنطقى، والآخر يجافى التحليل ويسعى لتحصيل النتائج العامة بالحدس المباشر الشخصى. وهذا النمط الثانى هو المعروف بالحكمة والذى يسمى الفلسفة التأملية.

وما نخلص إليه من أقوال الخيام السابقة فى الرسائل أن الفلسفة هى التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق صلّى الله عليه وسلم فى قوله: تخلّقوا بأخلاق الله، أى تشبّهوا به فى الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات.

والخيام فى الرسائل تحليلى منطقى، وفى الرباعيات تأملى حدسى.

ومنطقه فى الرباعيات ليس المنطق اللادرى ولكنه المنطق الوجودى: الشعور بالوجود،

ليس عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد هو انتزاع من تيار الوجود الحى بعيداً عن الحياة المتوترة، وما ينشده الخيام هو استبطان مباشر من ذاته لنفسه، يمسك به تيار الحياة، وينشب به أظفاره فى الواقع، والذات فيه تريد أن تعرف، وأداتها الوجدان وليس العقل، ومقولات الوجدان تتراوح بين النقيضين، ومنطقه دياكتيكى وجودى، وانسياقه وجودى يصدر عن العاطفة والإرادة - وهو توتر بين التألم والسرور، والحب والكراهية، والقلق والطمأنينة، والخطر والأمان!!

وهذا هو الخيام الحقيقى الذى نعرفه من الرباعيات، والذى يتجاوز اللأدرية، والذى قلنا عنه إنه فليسوف وجودى - وربما كان أول فليسوف وجودى فى الإسلام.

* يقول الخيام فى الحزن والسرور:

من تحرى حقيقة الدهر أضحى
عنده الحزن والسرور سواء
إن يكن حادث الزمان سيفنى
فليكن كله أسى أو هناء

* وفى الضحك يوماً والبكاء حولاً:

قالت الوردة لا خدّ كخدّى فى البهاء
فإلى م الظلم ممن يبتغى مصراً لمائى
فأجاب البلبل الغريد فى لحن الغناء
من يكن يضحك يوماً يقضٍ حولاً بالبكاء

* وهو لا يدري متى انتهاء العالم:

ليس يدري بمنطق وقياس
أى وقت دارت به الزرقاء
أو متى تصبح السماء خراباً
فتداعت وأنهدّ منها البناء

«ويقول مَنْ وأين ومتى لا أدري:

لا تحسبني جئت من نفسي ولا
قطعت وحدي ذا الطريق المُعْتَمَدا
إن يَكُ منه جوهرى ومَنشئى
فَمَنْ أنا وأين كنتُ ومتى؟

(٧)

تهمة الدهرية

قليل فى الخيام إنه دهرى، والدهرية أصلا من ديانات فارس، وفرقة من الباطنية، أطلقوا عليها اسم الزروانية، نسبة إلى زروان أو زروان بالفارسية بمعنى الدهر.

والدهرية يقولون بِقَدَم الدهر واستناد الحوادث إليه كما أخبر الله تعالى عنهم «وقالوا ما هى إلا حياتنا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر» (الجاثية ٢٣) ويجحدون الصانع المدبر العالم القادر، ويؤمنون أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا.

والدهرية هم الزنادقة ينكرون النبوة والبعث والحساب، ويردّون كل شئ إلى فعل الأفلاك، ولا يعرفون الخير والشر، وإنما اللذة والمنفعة.

والطبيعيون الدهرية بخلاف فلاسفة الدهريين، والأولون يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول، بينما يقول الآخرون بالمحسوس والمعقول معا وينكرون الحدود والأحكام ، وفى كتاب الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغانى الذى ترجمه الشيخ الإمام محمد عبده من الفارسية إلى العربية – لا يميز بين الطبيعيين الدهريين وفلاسفة الدهرية، ويتحدث عنهم مرة باعتبارهم طبيعيين ومرة يقول إنهم الدهرية.

وصارت الدهرية دينا صريحا فى عهد يزديجرد الثانى فى الدولة الساسانية، وذهبوا إلى ترك العبادات لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع، وهواء تقمع، ويسمون بالملاحدة أيضا.

وفى كتاب مرصاد العباد الذى يعلق فيه نجم الدين أبو بكر على كتاب جهارمقاله أن
الفيلسوف الدهرى الطبيعى (يقصد الخيام) قد تاه فى ببداء الضلال بقوله هذه الرباعية:

ليس لذا العالم ابتداءً
يسبـدو ولا غايةً وحـدً
ولم أجد من يقول حقاً
من أين جننا وأين نغدو

ولو قارنا ما فى هذه الرباعية بما فى الرسالة الفلسفية الأولى للخيام نجده يقرر فى
الرسالة:

- ١ - أن الله واجب الوجود تنتهى إليه علل وأسباب جميع الموجودات.
- ٢ - وأن العالم بما هو كذلك مُحَدَّث، والله تعالى مُحَدِّث.
- ٣ - وأنه تعالى واجب الوجود لا يأتية النقص ولا الحدث من أى جهة من جهاته.
- ٤ - وأن الحق قد جعل التكليف للأشخاص الإنسانية إلى كمالاتهم المُسعدة لهم فى حياتهم الأولى والأخرى - أى أن الخيام يقول بحياة أخرى بعد هذه الحياة.
- ٥ - ومعنى ذلك أيضاً أنه يؤمن بالبعث.
- ٦ - ويقول إن الحساب فى الحياة الأخرى يرد العباد فى الحياة الأولى عن الظلم والجور وارتكاب القبائح واكتساب النقائص والانهماك فى متابعة القوى البدنية المانعة إياهم عن اتباع القوة العقلية.

ومن ذلك ترى أن الرسالة الأولى المُعنونة **حكمة الخلق والتكليف** لا تستقيم معها هذه الرباعيات إطلاقاً مما يقضى بأنها من الرباعيات الموضوعية، وما أكثرها عند الخيام، وعند من يحفظون له وهى ليست له. وكما يقول مترجمه عبد الحق فاضل - ما من محقق يسعه أن يجزم بأن معشار تلك الرباعيات التى تعد بالألوف والتى تكتظ بها النسخ المختلفة هى للخيام حقاً.

(٨)

تهمة التناسخية

يذكر تاريخ الفى لابن نصر الله التتوى السندى أن عمر الخيام كان على مذهب التناسخ، فمما يُروى عنه أنه لما كان يمشى فى باحة مدرسة قديمة فى نيسابور مع جمع الطلبة، رأى حماراً بين الحمير التى كانت تنقل الطوب اللبن لترميم المدرسة، فحزن الحمار عن الدخول، وتبسم الخيام واقترب منه، وأنشد فى أذنه رباعيته التى تعنى: أيها الذى ذهب ثم عاد وقد صار حيواناً، والذى تاه اسمه من بين الأسماء، وتجمعت أظافره فصارت حافراً، وظهرت لحيته من جانب عجزه فصارت ذيلاً». وعندما سمع الحمار ذلك دخل، فسألوا الخيام عن ذلك فقال: إن الروح التى تعلقت بجسم هذا الحمار كانت فى بدن مدرس بهذه المدرسة، ولهذا كان يستحي أن يدخل، ولكنه لما علم أن أصحابه عرفوه دخل مضطراً!

والتناسخ الذى ينسبه الرواة إلى الخيام يتناقض مع اعتقاده فى البعث، فالمعروف أن التناسخ لم تقل به إلا طوائف من الشيعة كالسبائية والخطابية، ومذاهب أخرى هندية وفلسفية يونانية قديمة، وأنكرته الشيعة الاسماعيلية، ولم يكن الخيام على أى من هذه المذاهب أو الفرق. والغالب أن انتقال التناسخ إلى المسلمين من خلال الثنوية الإيرانية، ويقول عنهم الشهرستاني إنهم كانوا يقولون بتناسخ الأرواح فى الأحياء وانتقالها من شخص إلى شخص، فما يلقاه من الراحة أو التعب أو الدعة أو النصب إنما يترتب على ما أسلفه فى حياته وهو فى بدن آخر جزاءً على ذلك، والإنسان أبدأً فى أحد أمرين، إما فى فعل، وإما فى جزاء، وما هو فيه فإمّا مكافأة على عمل قدمه، وإمّا على عمل ينتظر المكافأة عليه، وكان التناسخ عند السبائية يعنى انتقال الأرواح المطيعة إلى الأبدان الطاهرة والصور الحسان، وانتقال الأرواح الشريرة العاصية إلى الأبدان النجسة والصور المذمومة كالكلاب والقردة والخنازير والحمير كما فى الحكاية السابقة عن الخيام. وأما الخطابية فزعموا أن أرواح من جحد أمرهم تجرى فى كل الأشياء وكل ذى روح، وفى المأكولات والمشروبات والملبوسات والمنكوحات، وفى كل رطب ويابس، ويبدو أن القائلين بالتناسخ قالوا أيضاً بقدوم العالم، وخالفهم الدهرية، لأن معنى التناسخ أن الأنفس لها وجود قبل أشخاصها، بينما الدهرية يقولون إن وجودها بوجود أشخاصها، وكان إنكار الاسماعيلية للتناسخ انطلاقاً من إيمانهم بالبعث والحساب والجنة والنار.

وعلى ذلك، وبحسب معتقدات الخيام التى يطرحها فى الرسائل الفلسفية فإنه لا يمكن

أن تصدر عنه حكاية كهذه فى التناسخ، وقد نفينا عنه أن يكون شيعياً بالنظر إلى أصوله السُنِّيَّة. ولا تعدو هذه الحكاية إلا أن تكون من الافتراءات الكثيرة التى نُسبت إليه، والتزويرات التى انتُحلت عليه، وليس فى كتاباته النثرية ولا فى رباعياته أياً كانت ما ينبئ أنه كان على الدعوة التناسخية.

ومع ذلك فمن الممكن تصديق هذه الرواية باعتبارها مشهداً تمثيلاً فكاهياً المقصود به أن يُسرَّى الخيام عن تلاميذه فى موقف كان لا أقل فيه من التعامل معه بروح الفكاهة، ولنا أن نتصور تلاميذ الخيام وهم مجتمعون حوله، والحمار غير بعيد عنهم يحاول أصحابه دفعه بحمولة الطوب اللبن، والحمار رافض، وهو مشهد لو طال فإنه لابد أن يستدعى منهم الضحك من ناحية، ولابد فيه من التدخل لإنهاءه من ناحية أخرى كي يكون انتباه التلاميذ مع الخيام وليس مع الحمار الناشز، فكان ما كان من تدخل الخيام وانبهار التلاميذ بالنتيجة، وليس أقل من أن يكون التفسير الذى يطرحه لسماع الحمار لما أسرّه فى أذنه منسجماً مع روح الموقف، فقال ما قال مستدعياً ضحكهم. فإن كان بعض المؤرخين قد أخذوا المسألة مأخذ الجد فذلك مرجعه إلى سوء النية المبيّت تجاه الخيام إسماء، وتجاه الإسلام والمسلمين فعلاً، بتلطيخ سمعة الخيام وإلصاق التهمة تلو التهمة بكبار مفكرى الإسلام والعقول المحسوبة على المسلمين، خطأ من قدر الثقافة الإسلامية، وتهويناً من مكانة هؤلاء العظماء فى تاريخ الفكر الإسلامى بل والإنسانى.

ثم إن هذه الحكاية الفكاهية بحساب أهل التحليل النفسى تضيف بعداً نفسياً مهماً إلى شخصية الخيام، وتتعارض مع قول البيهقى فى توصيف شخصه بأنه كان «سئ الخلق ضيق العطن»، مما سنتعرض له من بعد عند حديثنا عن شخصية الخيام فى فصول لاحقة.

الفصل السادس الخيّام والقضاء والقدر

هذا الفصل يتناول أهم أركان فلسفة الخيام كما طرحها الرباعيات، وقد سبق أن قلنا إنه اتهم بالجبرية، وأنه يؤسس نظرية في الوجود على الاضطرار والقَدَر الأزلى والقضاء الأعمى، والخيام فى الرباعيات يشبّه الإنسان فى الكون ببيادق الشطرنج، أو كرات الجولف، أو رسوم خيال الظل، واللاعب هو دائما القضاء، ويبدق إثر ببدق يترك رقعة الشطرنج حتماً، وتتتالى للفناء، وتتوالى ضربات القضاء، فلا نصدق أن ما بنا من سعود أونحوس هو من تأثير النجوم، فحتى النجوم مضطرة مثلما تخضع فى سبجها للقضاء، وكل شىء من سعود ونحوس مُعدّ من الأمس ومسطور فى اللوح، والأواتى مقدرات تصير، والمواضى والحادثات سطور، ونحن لا حول لنا ولا طول، ولا دهاء ولا احتيال، ونصيبى هو ما كان، وقسمتى تروّن، فليكن ذلك فى بالكم وأنتم تحكمون لى أو على، وقضائى أنى مذهب ونظيرى كثيرون، وأنا أعصى امتثالاً لقضائى، ومشيتك يا رب كما تكون، فلا حول ولا قوة إلا بك، ولا إله إلا أنت، تعلم كل أمرى وسرى حينما جبّلت طينتى، فكل ما جنّته كان منك، وبحكمك، وكانت روحى ولحمى وعظمى منك، فلماذا أعمى النار والآلام والأهوال يوم القيامة؟ وأين رحمتك إن كنت ستحاسبنى عقاباً بذنوبى؟ ولماذا إذن أحطتنى بشراك الإثم، ونصبت حباله وكمانه فى طريقى وأينما أسير؟ ثم إن ترديت فيها حاسبتنى حساباً عسيراً؟ ويتحسر الخيام على العمر الذى يمضى سريعاً، ويقول بيأس إنه لا محالة راحل، وأن الموت سيطوله، ومهما يدعوا فالسما لا تسمع، والجميع مآلهم إلى النار - إشارة إلى الآية التى تقول «إن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً» (سورة مريم ٧٠)، ويسأل الله أن يعينه وأن يهبه الوازع الزاجر الذى يكفّه عن الإثم. يقول:

أفنيّتُ عمري فى اكتناء القضاء * وكشف ما يحجبه فى الخفاء
فلم أجد أسرارهِ وانقضّى * عمري وأحسستُ ديبب الفناء

كان الذى صورنى يعلم * فى الغيب ما أجنى وما آثم
فكيف يجزىنى على أننى * أجرمتُ والجرم قضاء مبرم

خلقتنى يا رب ماء وطين	*	وصفتنى ما شئتَ عزاً ومون
فما احتيالى والذى قد جرى	*	كتبته يا رب فوق الجبين

ويا فؤادى تلك دنيا الخيال	*	فلا تنق تحت الهموم الثقال
وسلم الأمر فمحو الذى	*	خطت يدُ المقدار أمر محال

ولنما نحن رخاخ القضاء	*	ينقلنا فى اللوح أنى يشاء
وكل من يفرغ من دوره	*	يُلقى به فى مستقر الفناء

لو أننى خيَّرت أو كان لى	*	مفتاح باب القدر المقفل
لاخترتُ من دنيا الأسى أننى	*	لم أهبط الدنيا ولم أرحل

حكّمك يا أقدار عين الضلال	*	فأطلقينى أد نفسى العقال
إن تُقصِرى النعمى على جاهل	*	فلمست من أهل الحجا والكمال

نصبت فى الدنيا شِراك الهوى	*	وقلت أجزى كل قلب غوى
أتنصبُ الفخ لصيديدى وإن	*	وقعت فيه قلتُ عاصى هوى؟

علّام تشقى فى سبيل الألم	*	ما دمت تدرى أنك ابن العدم
الدهر لا تجرى مقاديره	*	بأمرنا فارض بما قد حكم

أبدعت فينا بيئات العبر	*	وصفتنا يارب شتى الصور
فهل أطيق اليوم محو الذى	*	تركته فى خلقتى من أثر؟

لن يرجع المقدار فيما حكم	*	وحملك الهمّ يزيد الألم
ولو حزنت العمر لن ينحصى	*	ما خطّه فى اللوح مرّ القلم

هذه هي أهم الرباعيات التي تتحدث عن القضاء والقدر - فما هو القضاء؟ وما هو القدر؟

القضاء له معان في اللغة وفي الشرع، وما يعنينا هو معناه عند أهل الكلام والفلسفة، فعند المتكلمين القضاء هو إرادة الله تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه، وأما **القدر** فهو إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين. وأما عند الفلاسفة **فالقضاء** عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام وأكمل انتظام، وهو المسمى عندهم **بالعناية الأزلية** التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء.

وقيل أيضاً **القضاء** عبارة عن وجود الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن وجودها الخارجي مفصلةً واحداً واحداً، وأما **العناية** فهي علم الله تعالى بالموجودات على أحسن نظام وترتيب، وعلى ما يجب لكل موجود من آلات تتحقق بها الكمالات المطلوبة، والفرق بين العناية والقضاء أن العناية في مفهومها التفصيل لأنها متعلقة بالعلم على الوجه الأصح والنظام الأكمل الأليق، بخلاف القضاء فإنه العلم بالموجودات جملة.

وفي تفسير قوله تعالى وكان أمر الله مفعولاً من سورة الأحزاب أن **القضاء** ما كان مقصوداً في الأصل، والقدر ما يكون تابعاً له، ويضرب المثل لذلك بمن يقصد مدينة فينزل في الطريق إليها بقرية، فيصح منه أن يقول ما جئت إلى هذه القرية وإنما قصدت إلى المدينة - فالخير كله بقضاء، وما في العالم من الضر فهو بقدر، ومثل آخر - أن النار مخلوقة للنفع ولكن قد يحدث اتفاق الأسباب التي توجب احتراق بيت من البيوت، فالأول هو القضاء والثاني هو القدر. أو أن **القضاء** هو ما يجريه الله تعالى على وجه تدركه العقول البشرية، وأن **القدر** هو ما يكون على الوجه الذي يفهمه العقل القاصر الذي يمكن أن يسأل لم كان، ولماذا لم يكن على خلافه.

وقيل **القضاء** من الله تعالى وهو الأمر أولاً، والقدر التفصيل بالإظهار والإيجاد. وقيل أيضاً **القضاء** عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ، والقدر وجودها مفصلةً منزلةً في الأعيان بعد حصول الشرائط، وقريب من ذلك أن يقال **القضاء** ما

فى العلم، والقدر ما فى الإرادة، فالله تعالى إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، وفى ذلك شيئان الإرادة والقول، فالإرادة قضاء، والقول قدر.

ثم القضاء قسمان: قضاء محكم مبرم، والأول هو الذى لا تغيير فيه ولا تبديل، والثانى هو الذى يمكن فيه التغيير، ولهذا لم يستعذ النبى صلى الله عليه وسلم من القضاء المبرم لأنه يعلم أنه يمكن فيه حصول التغيير والتبديل، قال الله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب، بخلاف القضاء المحكم فإنه المشار إليه بقوله وكان أمر الله قدرا مقدورا، وقيل أيضا بخلاف ذلك أن القضاء المبرم هو الذى لا يمكن التغيير فيه، وأن من موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضا بقدر الله المقدر وقضائه المبرم من الفقر والغنى.

هذان هما القضاء والقدر المختلف على الخيام بشأنهما - فماذا عن الجبر والجبرية؟

الجبر هو نفى الفعل عن العبد وإضافته إلى الرب، والجبرية أو المجبرة هم أصحاب مذهب الجبر، وهم أصناف، فالجبرية الخالصة لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة أصلاً، والجبرية المتوسطة يثبتون للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، وأما من يثبت للقدرة الحادثة أثراً فى الفعل ويسمى ذلك كسباً فهو ليس بجبرى، وكان الجهم بن صفوان شيخ الجبرية، ويلخصها فى قوله «لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله».

والقُدْرية نقيض الجبرية، من القُدْرة بمعنى الاستطاعة، وهم القائلون بأن الإنسان مريد لأفعاله، قادر عليها، ومن ثم محسوبة عليه، وهى بهذا المعنى مرادفة لمذهب حرية الإرادة؛ أو أن القُدْرية من القُدْر وترادف الجبرية، وتقول بالقضاء والقدر، غير أن المعنى الأول الذى اشتهر فى الفلسفة الإسلامية، وهو الذى عرفه عمر الخيام، وكان المعتزلة قديرين.

رواضح الآن أننا قد دخلنا بهذه التعريفات معترك الفلسفة، وكان الخلاف وما يزال على أشده عند الإسلاميين حول هذه المفاهيم، والخيام كفليسوف لابد أن يدلى بدلوه بشأنها، وحتى إذا لم يتناولها قصداً فلا بد أن يسأل فى معانى القضاء والقدر والجبر وما فى حكم ذلك مما يتصل بوشائج متينة بصميم الفلسفة الإلهية. وفى الرسالة الثانية من رسالات الخيام الفلسفية عرفنا أنه سئل عن ثلاث مسائل، الأولى كيف يمكن أن يصدر الشر عن الله تعالى وهو الواجب الوجود الكامل المنزه الذى كل أفعاله خير؟ والثانية عن الجبر والقضاء والقدر، وأى الفريقين أقرب إلى الصواب: الجبرية القائلون بالجبر ونفى الاختيار عن الممكن، أم القُدْرية الناسبين إلى العبد خلق أفعاله الاختيارية؟ والثالثة عن معنى البقاء بالنسبة لله

تعالى وهل يتصادم المعنى مع قولنا أنه موجود؟

ولقد أجاب الخيام عن المسائل الثلاث، وما يعنينا منها هما المسألتان الأولى والثانية، لاتصالهما الواحدة بالأخرى، وتوقف الثانية على الأولى. وانتهى الخيام فيهما إلى أن:

١ - الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام.

٢ - ومن هذه الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لا بجعل جاعل، وإذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، وإذا وجد العدم بالضرورة وجد الشر بالضرورة.

٣ - ومن قال إن واجب الوجود أوجد السواد حتى وجد التضاد فإنه قال صواباً حقاً، لكن الكلام ينساق إلى غرض وهو أن واجب الوجود أوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد أوجب التضاد في الأعيان بالعرض لا بالذات، وهذا لا شك فيه، إلا أنه لم يجعل السواد مضاداً للبياض، وإنما أوجد السواد لكونه ماهية ممكنة الوجود، ولكل ماهية ممكنة الوجود فإن واجب الوجود يوجبها، لأن نفس الوجود خير.

٤ - والسواد كماهية لا يمكن أن يكون مضاداً لشيء آخر، والذي أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذي أوجد التضاد بالعرض، فلا يكون الشر منسوباً إلى موجد السواد بوجه من الوجوه، إذ القصد الأول بل العناية السرمدية الحقّة توجهت نحو الخير.

٥ - إلا أن هذا النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرراً خالياً عن الشر والعدم، فليس الشر منسوباً إليه إلا بالعرض

٦ - وهنا يسأل الخيام سؤالاً وينبه إلى أنه سؤال «ركيك جداً» عند منعمى النظر في باب الإلهيات وهو: أما وقد علم الله تعالى أن إيجاد التضاد يلزمه العدم والشر، فلم أوجده أصلاً؟

٧ - والجواب: أن السواد مثلاً فيه ألف خير وشر واحد، والإمساك عن إيوان ألف خير لأجل لزوم الشر الواحد إياه هو شر عظيم، ولو قارنا بين نسبة الخير فيه إلى نسبة الشر فيه لوجدناها أعظم من نسبة المليون إلى الواحد.

٨ - وإذا كان الأمر كذلك فقد بان أن الشرور موجودة في مخلوقات الله وفي الكون بالعرض لا بالذات.

٩ - وأن الشر قليل جداً لا نسبة له، في الكمية والكيفية، إلى الخير.

١٠ - ثم يواصل الخيام الإجابة بعد ذلك مباشرة عن السؤال حول الجبر، بعد أن أجاب

عن السؤال حول الشر وأبان عن أنه ليس أصيلاً في الكون، وأن وجوده عرضي، فقال إن الجبر كذلك يبدو أنه شرعة الكون، «فلعل الجبري أقرب إلى الحق في بادئ الرأي وظاهر النظر، فإذا أراد الجبري أن يخلص من هذه المقدمة إلى أن الإنسان كذلك مجبر فهنا كلام كثير وليست الإجابة فيه بمثل السهولة والتلقائية التي عليها القول بأن الكون مسير، لأنه في مجال الفعل الإنساني نواجه مسأله أخرى، وسنجد الجبري يكثر فيها من التلجج كما يقول الخيام، ومن الهذيان بأشياء يوغل بها في الخرافة ويبعد جداً عن الحق!!!»

وهذا هو رأي الخيام في هذه القضية الخلافية التي أرغوا فيها وأزبدوا - قضية الجبر

في فلسفته.

ولو أمعنا النظر فيما تطرحه الرباعيات من أفكار لوجدناها خليطاً من قضايا فكرية جادة وصحيحة، وأخرى هي مجرد دعاوى يتشدد بها السوفسطائية الذين حذر منهم الخيام في الرسالة الثالثة، ويتوجهون بها للعامة وبسطاء المثقفين، وقد تولى الرد على أمثالها المفكر الإسلامي الكبير الإمام محمد متولى الشعراوى في كتابه «القضاء والقدر» فقال: إنهم يسألون إذا كان كل شيء مكتوباً ومقدراً فلماذا الحساب؟ وهل نملك إذا كان كل شيء مقدر إلا أن نفعل ما يشاء الله؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يعذبنا في النار؟ وهل من العدل أن نحاسب أصلاً؟»

«وهذه الأسئلة لا نجدها إلا عند من أسرفوا على أنفسهم وعصوا الله، ولا تجد مؤمناً يقول لماذا يحاسبني الله إذا كان قد كتب على مسبقاً أن يدخلني الجنة، وإنما عدالة الحساب لا ترد إلا على السنة العصاة».

والرباعيات كذلك تطرح نفس الأسئلة، وكأنها تجرى بما يجرى على السنة هذا البعض من العصاة، ولعل ذيوع الرباعيات يرجع في أحد أسبابه إلى أن الرباعيات تعبر عما يجرى في عقول هذا البعض من العصاة من أسئلة، وعما يعتلج في قلوبهم من مشاعر حيال مسألة القضاء والقدر، وقد تضيق صدورهم وعقولهم بهذه الأسئلة والمشاعر ولا تنطلق بها أسنتهم ثقياً أحياناً، أو تخرجاً أحياناً، فإذا وجدوها مسطورة في قصة أو مسرحية أو قصيدة شعرية احتفوا بها أيما حفاوة واستقبلوها بضجة إعلامية كالتى استقبلوا بها الرباعيات، لأن غيرهم تولى عنهم التعبير عما يزعجهم ويقلق بالهم، فأسقط عنهم ذنب البوح بما لا يجوز البوح به واستحق الملام دونهم.

ولعلنا فى حياتنا اليومية نلتقى بأعمال فنية أو مسئولين كبار، أو حتى رجال صغار الشأن يتناكرون فيما بينهم، ويثرثرون حول مسألة القضاء والقدر، بعلم أو بغير علم. وشهدنا ذلك مثلاً الى عهد قريب جداً عندما ظهرت أغنية المرحوم محمد عبد الوهاب «من غير ليه» فنالت ضجة لم تنلها أغنية أخرى، وقيل إن ما بيع من شرائطها بلغ الخمسة ملايين جنيه، ورفع أحد المحامين قضية يطلب مصادرة الشرائط ومنع الأغنية، وكل ذلك بسبب نفس الأسئلة التى تطرحها الرباعيات.. تقول الأغنية:

جايين الدنيا ما نعرف ليه * ولا راحين قين ولا عايزين إيه؟
مشاوير مرسومة لخطاوين * نمشيها فى غربة ليالينا
يوم تفرحنا ويوم تجرحنا * واحنا ولا احنا عارفين ليه؟
وذى ما جينا جينا * ومش بإديننا جينا

ويتذرع هؤلاء دائماً بقول الله عز وجل «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله»، وقوله «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء»، وقوله «فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء» وآيات أخرى كثيرة بنفس المعنى: أن المشيئة لله فلماذا نحاسب على ما كتبه وقدره علينا؟

ومن رأى الإمام الشعراوى أن الله تعالى عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان، ويفسر الأمانة بأنها حرية الاختيار، ويقول إن الإنسان هو الوحيد من مخلوقات الله الذى ارتضى أن يشاء الله له حرية الفعل، وأن يختار بإرادته، بينما اختارت المخلوقات أن يشاء الله لها القهر، فمن اختار القهر اختاره بمشيئة الله، ومن اختار الاختيار اختاره أيضاً بمشيئة الله، وكل ما فى الكون يخضع لمشيئة الله.

وقد نسأل: فلماذا شاء الله أن يختار للإنسان حرية الاختيار؟

والجواب: أن مخلوقات الله التى شاء لها القهر إنما تثبت صفات الجلالة والقهر له، بينما الإنسان الذى شاء له الله حرية الاختيار يثبت صفة المحبوبة لله، ولا يثبتها الله تعالى إلا بخلق يعبدونه ويطيعونه عن حب وليس عن قهر، ولن يكون ذلك ميسوراً إلا إذا كان هذا الخلق قادرين على الإيمان وعدم الإيمان، وعلى الطاعة وعلى العصيان. وذلك هو معنى حرية الاختيار: أن يختار الإنسان أن يأتى الله خاضعاً، وإنما يقبل عليه تعالى بقلب محب عاشق، والإيمان هو هذا الاختيار لأن يكون الله تعالى محبوب المؤمن، وأن يكون منهجه تعالى هو أحب ما يرتضيه المؤمن المحب لأن يكون مسلكه فى الحياة.

وقد نسأل: هل حرية الاختيار هذه مطلقة؟

والجواب: أن الله تعالى لم يُعط الإنسان هذه الحرية إلا لما يناسب مهمته في الكون، أي أنها حرية مقيدة. فلماذا كانت مقيدة؟

– لأن الإنسان كما يقول الوجوديون لم يختَر أن يولد، ولا اختار موطنه ولا بلده ولا جنسيته، ولا طبقته الاجتماعية.

– ولم يختَر محدداته الأخرى – مواصفات جسمه ومميزاته وعيوبه، وسمعه وبصره، وأحواله المزاجية والصحية ومستوى ذكائه.

– ولم يختَر أن يموت، ولا ساعة موته، ولا الطريقة التي بها يموت، ولا مكان موته.

ولم يختَر ما يطبّق عليه من قوانين الحياة والمجتمع والدول، ولا القوانين البيولوجية التي تتحكم في نموه وشيخوخته وتغذيته وهضمه وتناسله، ولا القوانين الاقتصادية التي تحكم أرزاقه وأحواله المعيشية في بلده وفي العالم من حوله، ولا القوانين الاجتماعية التي تحدد أنواع علاقاته بالآخرين وتطوره ككائن اجتماعي.

– ولم يختَر أن تقع عليه المصائب ولا أن يواجه بالإحباط والفشل، ولا أن يتواجد في بلد تجتمع عليه الزلازل والبراكين والفيضانات والأعاصير، ويصاب بالجذب أو بالأوبئة، أو تجتاحه الحروب.

– وحتى وهو يمارس نفسه ويتحرك عن طواعية، فإن الطاقة التي تعمل بها أعضاؤه لم يستولدها لنفسه فيدعى أنها ذاتية، ولكنها موهوبة له ويستطيع بها أن يتحرك ليفعل الخير أو يفعل الشر.

وإذن فهو في كل ما سبق ليس له اختيار إلا في مجال أن يفعل الخير أو الشر، فهنا فقط هو مخير، وأعطى الحرية ليفعل أيهما، فلو أراد فعل الخير وتجنب الشر في نطاق الحلال والحرام، والمباح والمحظور، لكانت له حرية الاختيار والفعل، ولا يقال إن الله قد سهل له الأمرين ووضع الشراك في طريقه ليصيده بها ثم يحاسبه إن تردى فيها، لأن الله قد أرسل النبيين بالهدى ليدلّوه على الطريق، فإذا أراد لنفسه الهداية أعانه الله عليها، وزاده هدى، وحببه في الإيمان وزينه له، وكرهه في الكفر والفسوق والعصيان، وتلك مشيئة الله وقوانينه التي استنّها لخلقه، لا يخرج عنها المؤمن ولا العاصي، وحسابهما يوم القيامة عدل.

وفي ضوء ما سبق لو أننا صنفنا الأقوال في الجبر والقضاء والقدر التي استخلصناها

من الرباعيات، لوجدنا أنها تندرج تحت البندين السابقين، فمعظم ما ذكره الخيام عن الموت والبعث والنشور والميلاد والأرزاق والأمراض والشر والفقر والجهل والتفاوت بين أقدار الناس، كلها أمور جبرية لا اختيار للإنسان فيها. وإذا كانت هذه الرباعيات التي تناولت ذلك أصلية أو مزيفة فإنها لم تأت بجديد في ذلك ولا تثريب عليها، ولا ملامة على الخيام فيها، وأما الأعمال التي تدخل في نطاق المحظورات والمباحات من التشريع الإلهي، والمنوطة بحرية الإنسان في الاختيار، فإننا نحصيها في أمرين اثنين هما النساء والخمر. يقول:

طبعى انتناسى بالوجوه الحسان * وديدنى شرب عتاق الدتان

ولقد قمت بتجميع كل ما قاله فيهما فما وجدت اهتماما عنده بالدخول في التفاصيل شأن أبى نواس مثلاً في خمرياته أو غزلياته، وكأن الخيام يقصد بهذين الأمرين شيئاً آخر.

ولنفترض أن الرباعيات عمل أدبي كقصة أولاد حارتنا لنجيب محفوظ، أو مسرحية الغرافير ليوسف إدريس، أو حتى فلنفترضها لوحة فنية لرامبرانت، أو سيمفونية لموتسارت، فهل نبحث في أى منها عن الفنان مبدعها؟ هل نقول إن تمثال ابن البلد لمختار هو مختار نفسه؟

ولقد كان منهج الخيام في الرباعيات منهجاً تأملياً استبطانياً، ولكن ما طرحه فيها من أفكار ومشاعر وحكم ومأثورات هي تفاصيل للوحة فنية فيها اختيار الخيام، ولكنها أيضاً ليست الخيام، وإنما عمل فني عضوي متكامل، له حياة كالحياة، والأفكار فيه كالشخص الحية، وما ينبغي أن نقول عن هذه الرباعية أو تلك أنها تمثل الخيام، وإنما هي جزء من كل أرادته على صورة الرباعية، لأنه في نظامها يمكنه أكثر أن يقول ما يريد في الوجود، فانطبعت بطابعه وشكلت كل رباعية باعتبارها جزءاً من الكل العضوي العام، مدرجاً من مدارج رقيته الروحي، وهو ما سأحاول أن أزيده شرحاً في الفصل القادم إن شاء الله.

الفصل السابع

مداير الترقى الروحى للخيام فى الرباعيات

الرباعيات دعوة مفتوحة لممارسة حرية الاختيار التى انتهينا فى الفصل السابق إلى إبرازها كأحد أهم أركان فلسفة الخيام التى يطرحها من خلالها، ولا يحسن القارئ أن الخيام كبعض الفلاسفة الذين اشتهروا باستحداث تغييرات فى مذهبهم بحيث يمكن احتسابهم من ذوى المذهبين - مذهب يشرحه فى الرسائل الفلسفية، وآخر يبشر به من خلال الرباعيات، ولا ينبغى أن تذهب ظنون القارئ إلى أن الرباعيات ليست من الأعمال الفلسفية، فالواقع أن الكثير من الأعمال الشعرية كان بمثابة كتيبات فى الفلسفة.

والخيام فى الرباعيات يمارس حرية الاختيار فى نطاق التكليف، ويؤكد عليها، ويبدو من خلال الصور الشعرية والأفكار التى يقدمها كذات تبحث عن نفسها، وتعيش فى الحقيقة، وترفض الواقع الإنسانى، وتُنشد للإنسان.

ولعل من أبرز سمات الرباعيات الروح النضالية التى تتشعشع فيها، والرغبة المستعرة عند الخيام أن يتيح لذاته أن تحقق ممكناتها، وتتوالى المواقف التى تتواجه فيها ذاته مع المطلق، ومع العالم، وتعكس الرباعيات صراعاً رهيباً يعيشه الخيام بين الواقع والمثال، وبين اللحظة التى يعيشها وزمانه الوجودى كله، وبين العلم والإيمان، ويبدو فى صورة المجاهد المتأبى على الهزيمة، والمغروسة قدميه فى الطين وعيناه مشرئبتان إلى السماء، وما أبعد أن تكون اللذة المدعاة، أو الهنازة المزعومة، أو الخلاعة المنحولة عليه هى هدف الرباعيات.

ويكتشف القارئ المتأبى أنه فى الرباعيات إزاء ثلاثة أقسام أو مستويات فكرية تمثل خطأ بيانياً لحياة الخيام الوجدانية والذهنية وتكون معاً معراجاً روحياً للخيام فيه مداير ارتقائية ثلاثة.

ولعل ذلك أيضاً ما لاحظته الدكتورة مريم زهيرى فى كتابها الصغير جداً «نظرة جديدة فى رباعيات الخيام» فقد تبين لها أن الرباعيات كخليط من الأفكار المنسجمة أحياناً، والمتعارضة أحياناً أخرى، تعكس مراحل عدة من تفكير الخيام، ربما تبدأ بالحيرة والشك وتنتهى بالمناجاة فى المرحلة الأخيرة، وهو فى كل المراحل صادق مع نفسه يعبر عما يعتلج فى صدره من مشاعر بإخلاص ودقة شديدين.

وقد تكون الدكتورة مريم على حق فيما تذهب إليه، ولكن الرباعيات لا ينبغى أن ننسى

أنها كعمل فنى ربما لا يكون الشاعر مطالباً فيها بأن يصدّق مع نفسه الصدق الأخلاقى بقدر ما يكون المطلوب كذلك أن يصدق مع نفسه فنياً، ولعل ذلك يجرنا إلى الحديث عن القسم الأول من أقسام الرباعيات الثلاثة، حيث هذا القسم يتصل مع الصدق الفنى الذى نقول به بوشائج متينه، فالجمال والفن توأمان.

ولعلها نقلة كبيرة تطلّبت من الخيام جهداً ضخماً أن يتنكب الرياضيات فى الجبر والهندسة والفلك، وينخرط فى الفلسفة، ثم يحاول كالوجوديين أن يطرح فلسفته من خلال عمل إبداعى فنى كالرباعيات، وكان طبيعياً أن يكون المدرج الأول من مدارج ارتقائه الوجدانى والروحى هو المدرج الجمالى الذى يضمه القسم الأول المفترض من الرباعيات.

وهذا القسم يتحدث فيه الخيام عن جماليات الطبيعة والحب والشباب والشعر، وتكثر فى رباعيات هذا القسم ألفاظ مثل طيور الربى، والروض، والفراشات، والديك، والهزار، وزهر الربى، وزهور الربيع، وغناء البلبل، والشمس المشرقة، والندى، وخير الماء، ونسمة الصباح، وهبّات النسيم، ورجع الطيور، وأوراق الشجر المنثورة، والبدن، والليل والأنجم، وأزاهير المنى، والخضرة، وبساط الروض، ونار الهوى، وفاتر الحب، والعشق، وسفر الشباب، وطيير الصبا، وفوت الشباب، وبستان الأيام.

والجمال فيما تأمّله الخيام، له عنده معنى خاص لأنه فيلسوف، والجمال خاصة باطنة فى الأشياء، وله لذه يستشعرها الخيام بشكل حاد كفيثسوف مسلم.

وكان أرسطو يقول إن الجمال خاصة صورية وصفها بأنها الوحدة التى يتبدّى عليها الشئ الجميل، والتى تضم داخلها تنوعاً واختلافاً فى كل واحد منسجم.

وأما الخيام فلأنه مسلم مشغول بقضايا إلهية من صميم التفكير الإسلامى فإن الجمال عنده، طالما أن الروح تشرئب إلى السماء، هو مجلى من المجالى الشهودية لله تعالى، وهو تلك الحياة التى وهبها الله لمخلوقاته ونفخ فيها من روحه، ومن ثم فالشئ الجميل عند الخيام هو الذى يشع بالحياة - صدح الطيور - صفاء الماء - رقة النسيم - إشراقة الوجه - توجع الناي - وتحنن الرباب.

ولو كان الجمال فى التناسق لتعادل الوجه الإنسانى المشع بالحيوية والوجه المنطفىء المحروم من الحيوية، فكلاهما فيه خاصية الانسجام بين التفاصيل، لكن الوجه المشرق هو الذى يحركنا إليه، ويصفه الخيام بالفاتن. يقول:

وتعذب الشكوى إلى فاتن * على شفا الوادى الخصيب الينيع

وأكثر من ذلك يفرّق الخيام بين جمال وجمال، والأول قد يحرك الشهوة أو قد يبّهج المتأمل ويسعده ويرضيه، والثانى قد تكون له عظمة ويرهب المتأمل، فهو الجميل الجليل، وهو الذى يثير احترامه، وقد يرقى هذا الاحترام لدرجة التقديس، والجميل عادة غير معقد، وجماله واضح ومحسوس، والجليل غامض ومعقد وإدراكك له بالحدس.

ويضرب الخيام مثلاً للجميل بزهور الروابى والحسان فى الرياض، ومثله فى الجليل الله سبحانه وتعالى، وانظر إليه يقارن بين الاثنين، يقول:

مصباح قلبى يستمد الضياء * من طلعة الفيد ذوات البهاء

ويقول:

**تخفى عن الناس سنا طلعتك * وكل ما فى الكون من صنعك
فأنت مجلاه وأنت الذى * ترى بديع الصنع فى أيتك**

وعندما يتحدث الخيام عن جمال النساء يخص منهن الفيد الصبايا، ولا يصفهن بما يثير الشهوة، ويقول فى جمالهن أن له إشراقاً وضياء يستمد منه قلبه النور – فأى تسام!! وعشقه للجمال هو عشق للمطلق، يقول:

القلب قد أضناه عشق الجمال * والصدر قد ضاق بما لا يقال

وكأن الجميل هو الذى يحرك فيه فكرة الجمال

وكما يتناقض الحق والباطل والصواب والخطأ، فكذا يتضاد الجمال والقبح، وكلاهما عند الخيام قيمة جمالية، أحدهما قيمة موجبة، والآخر قيمة سالبة.

والقبح فى الوجود كالشر، كلاهما عرضى، لأنه كما لا يتصور صدور الشر عن واجب الوجود أى الله تعالى، فكذلك لا يتصور عنه صدور القبح. ولعل ذلك هو الرد على «الكوز» الذى يحتج على الخزاف أنه خلقه على غير الشكل الذى عليه جنسه، وكأن الخيام يعطى من خلال احتجاج الكوز تعريفاً للقبح يعتبر من التعريفات الحديثة جداً،

وأيضاً فإننا نفهم من نفس المشهد أن الخيام يقول إن القبح هو سوء الوظيفة المترتب على نقص الشكل.

ويعطى الخيام مثلاً آخر على القبح هو الكلام الباطل، ويعنى بذلك أن القبح قد يكون

أيضا الموضوع الذى لا معنى له ولا محتوى.

والخيام فى المدرج الجمالى من مدارج معراج الروحى يولى الشعر اهتماماً كبيراً، ويجعله من الموضوعات الكبرى التى تتصف بالجمال، ويستغنى به عن الزاد والأهل، ويساويه بالغناء والموسيقى، وهو مثلهما، فيه الإيقاع والتعبير.

والحب أيضا من موضوعات هذا المدرج، ويقترن بالشباب، يقول الخيام: اليوم قد طاب زمان الشباب وطابت النفس، فإذا انقضى الشباب واستحال ذكريات فإن حديثه فيه عن سفر الشباب، والصبا صدّاح، وله طير شاد، والشباب بستان، وأما الحب عند الشباب فله نار تمنع طيب المنام وراحة النفس ولذ الطعام.

والخيام يتمنى لنفسه العشق لأنه أقوى الحب، ومرتبته عنده أعلى من الزهد، ومقارنته به يعنى أنه يتحدث عن عشق خاص متسام - شىء يتخلل وجوده جميعه، وليس منه الجنس، فالجنس بمعيار الجمال مشين وقبيح، والخيام لهذا يؤثر التجرد على التأهل، وإذا خطر فى باله الجنس فإنه لا يذكر إلا البغى، ويقول فيها «كل أن بصاحب لك وجد»، وكأن الخيام يفرق بين الحب والجنس، ويجعل الثانى أدنى مرتبة، وهذا حق فالجنس غايته حفظ النوع، وهو من ثم لا شخصى، والإنسان فيه يستحيل إلى لعبة فى يد العمليات البيولوجية.

والجنس أعمى لا يعرف التمييز ولا يرحم الذى يكتوى به، وبه كما يقول علماء النفس شىء هدام للشخصية الإنسانية. أما الحب فشخصى وفردى، ولا يمكن أن يحل شخص آخر محل الحبيب أو الحبيبة، بينما الشهوة تقبل الاستبدال.

والجنس يقوى بالجنس، أما الحب فكلما اشتد فإنه يُضعف الشهوة، والمحِب أقل إقبالا على الارتواء الجنىسى، بل ربما يؤثر أن لا يمارس الجنس.

وفى الحب يهتم المحب بشخص ما وليس بأى شخص. والحب انتصار وتعال على الجنس، وهو يخرج بالمحبين عن الابتذال، وفيه يجد الكثيرون طريقاً للتحرر من ابتذال الحياة. والمحِب يهفو فى الحب إلى اللانهاية، فإذا تحقق الحب ابتذل وبلغ النهائية، ومن أجل ذلك يتحدث الخيام عن الحب المطلق ويستبقيه للمدرج الثانى ثم الثالث عندما يجعله اندفاعا لبلوغ الجمال النموذجى فى الله تعالى، وانتصاراً على القبح الذى يسود العالم والعلاقات الإنسانية.

ولعل ما يبدها بشدة فى رباعيات المدرج الجمالى أن الخيام العالم يتحدث عن نفسه أو

عن بطله المزعوم فى الرباعيات بوصفه «موجوداً فى العالم»، ولا يتحدث عنه بوصفه «ذاتاً عارفة». ثم هو يتحدث عن «ذاته والعالم» بوصفهما كلاً فلا انفصال بين ذات وموضوع. وفلسفته التى يقول بها هى فلسفة «موجود»، ويقول فيها فى الرسالة الثالثة «الموجود هو موضوع الفلسفة»، ولعله لهذا نرى بطله لا يحاول الظهور بأنه إنسان اجتماعى أو تاريخى أو حتى فلسفى كما يقول عن نفسه فى إحدى الرباعيات، وإنما يؤكد نفسه كموجود فقط، يشارك فى الوجود بأن يعيه وينفعل به ويفعل فيه، ويستشعر الجمال ويحب ويهوى، وهو كموجود ربما عليه أن يكون شاهداً على نفسه، والشهادة معناها الكشف والإفشاء، ولا يتم ذلك إلا باللغة، واللغة هى التى ستجعل وجوده منكشفاً فى حالة فعل، واللغة شرطه للوجود فى العالم، لأنه بها يتواصل ويخاطب ويتحاور ويسمى الأشياء، وبلغة الشعر استطاع الخيام أن يجعل الوجود أجمل ويمكن أن يعاش فيه، وأن يقنع الموجودين أن يكونوا أكثر إقبالا على معاشة وجودهم، واستطاع الخيام فعلاً فى هذا المستوى الجمالى أن يعطينا صورة عن العالم أزهى وأشرق، وأن يرفع معنوياتنا.

فإذا انتهينا من هذا المدرج الأول وبلغنا الحد فيه، فإننا نصل إلى قسم الرباعيات الأخلاقية، ولعلنا فى هذا القسم نجد المنظور الوجودى عند الخيام قد اختلف كثيراً حتى ليبدو أحياناً متصادماً مع منظوره السابق. والخيام فيه بعد أن كان يتحدث فى السابق بضمير المتكلم فيقول مثلاً «أنا الذى أبدعت»، أو يقول «دعنى»، أو ينسب إلى نفسه فيقول ملتاعاً «قلبي»، أو «وبى أشواق»، أو ينادى ربه قائلاً «ربى»، فإنه يتحدث الآن بضمير المخاطب فيقول مثلاً «أتسمع الديك»، أو «علام تشقى»، أو «تحمل الداء»، أو «لئتك».

وتتلاشى فى هذا المدرج الذاتية التى كان عليها الخيام فى رباعياته الجمالية، من أجل أن يضع للحياة معنى مثالياً يتجاوز به الذاتية فى أى سلوك يوصف بالنفعية.

وفى هذا المدرج، يفقد الخيام نفسه ليكون الآخرون، ثم هو يكسب نفسه والآخرين، لأنه بالأخلاق يصير «فاعل أخلاق»، أو يصير «صانع قيمة»، ويمارس حريته هذه المرة فى اختيار القيم الأخلاقية، وسوف تحمل القيم الأخلاقية دعوة منه للآخرين أن يقتنعوا بها ويمارسوها، وهو لأول مرة يمارس الفعل الغيرى بعد أن كان فعله فى المدرج الجمالى ذاتياً، ولا يجد أنه، بأن يجعل الآخرين يفعلوا اختياراته، يفقدهم حرياتهم، فهو يريد أن يختاروا مثله فى حرية، وأن يتحملوا مسئولية اختياراتهم، وأن تكون لهم قوانينهم الأخلاقية البناءة التى تجعل من

الحياة شيئاً أفضل، ولا يهتم أن نخطئ، فالذى يخطئ هو الذى يفعل، ومن ثم فهو الموجود، وكان قاضى المدرج الجمالى هو الوجدان، وهو فى المدرج الأخلاقى الوجدان والعقل، فالإنسان يدرك القيم الأخلاقية بالحسّ الباطن والحس الظاهر، والطفل يدرك المعانى الكلية، وكذلك يدركها الراشد وإن تباينا، والأخلاق الوضعية مستوى سيؤدى بالخيام فى العاجل إلى نوع آخر من الأخلاق، أو أنه سيتدرج بالقارئ من الوضعية إلى اللاهوتية، وسيتأدى به فى معراجيه إلى صاحب الأخلاق اللاهوتية وهو الله.

وسيزين الخيام فى هذا المدرج الأخلاق الذى مصدرها الإنسان، وسيقول للقارئ: إن أسعد الخلق هو قليل الفضول، ولا شئ يبقى من الإنسان إلا طيب العمل، وسينصحه بالتسليم فمحو الذى خطت يد المقدار أمر محال، وسيقول له انفرد بشقائك، ولا تلتمس المعرفة التى تورث حمل الهموم، واعلم أن الأفضل فى الدنيا فى كل ماتنوى وماتعمل أن لا تتخذ كل الورى صاحباً، وأن لا تكثر من الأصدقاء، ولا تأمل الخلّ المقيم الوفاء فإنما أنت بدنيا الرياء، واعدل مع الظالم مهما ظلم، وعش راضياً واهجر دواعى الألم، وتحمل الداء ولا تلتمس له الدواء، وكُن كبير الرجاء أنك يوما ستنال الشفاء، واشكر على الفقر الذى إن يرد تصبح موفور الغنى والثراء.

وقد يظن القارئ أن المدرج الأخلاقى يعارض ويضاد المدرج الجمالى، مع أن الأخلاق تطوير للحس الجمالى، وتهديف لهذا الحس، وإلا فالحس الأخلاقى هو نفسه الحس الجمالى فى طور مستجد.

والأخلاق جمع خُلُق وهو السجية والعادة والطبع، ويردها البعض إلى ملكة أو حس تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خُلُقاً، وكذا الراسخ الذى يكون مبدأً للأفعال النفسية بعُسر وتأمل، كالبخيل إذا حاول الكرم. وكذا ماتكون نسبته إلى الفعل والترك على السواء. والأخلاق هى علم السلوك، وموضوعه الفضائل والرذائل، أى الأفعال الجميلة والقبيحة، وهذا المدرج إذن هو مواصلة للمدرج الجمالى وليس انقطاعاً له وبداية أخرى كما قد يبدو.

ويقسم البعض الأخلاق إلى نظرية وعملية، والأولى علم معيارى، والثانية هى تطبيقاته، وربما كان الخيام فى رباعياته يتحدث فى الأخلاق النظرية ويقتن للسلوك، ولكننا أيضاً من توصيف الآخرين لسلوكه عرفنا فيه الدماثة والود وطيب القلب والعقل الراجح. وأحسب أن القفطى وهو يؤرخ له فينقل عن آخرين أنه كان «سئ الخلق» إنما كان يصدر حكماً عنه من

الرباعيات المردولة التي انتُحلت على الخيام، وإلاّ فما الذى يمكن أن يصفه به مؤلف كتاب «تاريخ الحكماء» إذا قرأ أو سمع عنه هذه الرباعية «القبيحة» التي يجعلنا مافيهها من فاحش القول نعتقد أنها ليست للخيام، ويقول الشطران الثالث والرابع منها «أنا لاجرُم لى خلافاً للشرع سوى الغدر واللواط والزنا» !!

ومثما يتحدث الخيام فى الجمال والقبیح، فإنه يتحدث كذلك فى الأخلاق المستحسنة والأخرى المستهجنة، والفضائل تقابلها الرذائل، وكما قال فى رسالته عن الشر فإن الخير هو الغالب فى الدنيا، وفى مقابل شر واحد هناك مليون خير، وكذلك فى الجمال والقبیح فإن القبیح فى الخلقة أو الخُلُق يقابله ألف ألف جميل، ولهذا فإن الخيام لا يتأسى كثيراً للقبیح أو للرذيلة فى الدنيا، ويطلب من مريديه أن يدعوا عنهم تخوفهم ويهناؤا إن أساء الدهر.

وفلسفة الهناء التى ينسبها إليه الآخرون، أو اللذة كما يسمونها أحياناً، ينبغى أن نفهمها من هذا المنطلق وليس بمعنى الإباحية، فالشرير الواحد، والقبیح الواحد، لا ينبغى أن يجعلنا نستشعر الشقاء، وشعار الخيام «إفعل الخير والقه فى البحر»، وسامح فليس ثمة من يخلو من خطيئة، ولا تأخذن بالمظاهر فلربما يكون تحت جبة العالم فاسق، ولربما يكون من ترتاب فيه هو أفضل الناس

لا تنظرن إلى الفتى وفنونه
وانظر لحفظ عهوده ووفائه
فإذا رأيت المرء قام بعهد
فاحسبه فاق الكل فى عليائه

ولا يعنى الخيام فى هذا المدرج إلاّ الإنسان نفسه دون بهرجة وزواق، ويبحث فيه عن إنسانيته، وعن الباطن وليس الظاهر:

قال شيخ لموس أنت سكرى .
كل أن بصاحب لك وجد
فأجابت إنى كما قلت لكن
أنت حقاً كما لدى الناس تبدو؟

وما يعنيه من الإنسان هو حضوره وقُربه وملاؤه، والرفاق هم حقاً الإنسان، وهم الجلساء والخلان والنشأوى والأخيار،

ثم نأتى إلى المدرج الثالث والأخير، وتشرحه رباعياته من المستوى الدينى، والتزامه الأخلاق الدنيوية العملية يتأدى به إلى الأخلاق اللاهوتية، فقد أدرك أن الأخلاق الوضعية نسبية ، ويريد أخلاقاً تتميز بالثبات، والأخلاق اللاهوتية تلزم الجميع لأن مصدرها المتعالى – الله. وأيضاً فإن بحثه عن «الإنسان» يدفع به إلى العلو، فالإنسان وحده لا يكفى ولا يساوى شيئاً، والتحقق لن يكون بالإنسان الإنسان ولكن بالمتعالى، ففيه وحده الحقيقة وثبات الوجود، وفيه السلام وأصل وغاية الإنسان.

والإنسان كما يرى الخيام أهم المخلوقات وأعلاماً شأناً، وعلوه اكتسبه من قربته من المبدأ الأول، والإنسان بحكم وجوده الماهوى الممكن متعال، والدين يهئ للإنسان تجربة الحضور المتجسد المتعالى، ولكنه لو اقتصر على الدين وحده يفقد انفتاحه على الوجود ويخلق على نفسه ويحصرها فى المعرفة الضيقة المكتفية بالدين.

ولكى تظل للإنسان هذه الإشراقة وذلك الانفتاح ينبغى أن يكون للدين وعى الفلسفة، ولكى يكون للفلسفة محتوى أو دلالة ينبغى أن تكون مادتها هى مادة الدين، والفلسفة لا يجب أن تتنكر للدين وإن بدا أنه المقابل للفلسفة، ولا يمكن أن ترجو الفلسفة أن تحل محل الدين، أو تنافسه، أو أن تدعو لنفسها على حسابه، بل الواجب أن تؤكد الفلسفة الدين، فلو لم يكن الدين هو حياة البشر لما وجدت الفلسفة أصلاً، لأن الأساس فى الفلسفة هو التَّفَكُّر فى الخالق والموجد من عدم والواهب للحياة – وهو الرب المجيد، عالم الأسرار، الرحمن الرحيم الغفار.

وأهل الفلسفة عند الخيام هم «أهل الأنفس الباصرة»، وتفكيرهم «فى ذاته القادرة»، وهم من ذاته «حيرى كهذه الأنجم الحائرة»،

والفلاسفة أو أهل البصائر، لذلك، لن يبحثوا عن المتعالى فى الرؤى الدينية، وإنما سيجهدون ويجاهدون لكى يلامسوا «الوجود» ويعيشوه منفتحين على العلو.

وكما بحث الخيام عن هذا العلو فى «الإنسان الإنسان» فى المدرج الأخلاقى، فإنه سيبحث فى المدرج الدينى عن العلو – لا فى براهين العقل المثبتة لوجود الله، ولا فى التشوقات الصوفية – ولكن فى بيان عدم اكتمال العالم وعدم اكتمال الإنسان.

ولو حاولنا إثبات وجود الله بالدلالات المادية لفشلنا أيضاً، والممكن – والممكن فقط – هو

إثبات وجوده عن طريق تعالى، أى طلب اللانهاى، يقول:

يارب فى فهمك حار البشر * وقصر العاجز والمقتدر
تبعث نجواك وتبدو لهم * وهم بلا سمع يعى أو بصر
بينى وبين النفس حرب سجال * وأنت ياربى شديد الحال

أوجدتنى يارب من عدم ولى
أسديت فضلاً بما له مقدار
عُذرى بآنى عند حكمك عاجز
ما دام يوماً من ثرائى قُبار

وأشعار الخيام فى المدرج الدينى إما تفلسف دينى وإما ابتهالات واعتذارات ومناجيات، وفى هذا المدرج يتجرد عن الدنيا، ويزهّد فيها، ويفضح زخارفها، وينتابه الاشمنزان من مُتّعها وواجباتها وأخلاق أهلها والرياء الذى يحكمهم.

وفى هذا المدرج يُدبرُ الخيام عن الماضى، ويُسقط الحاضر، ويستقبل الآخرة، ويستشرف لقاء الله، ويستوحى الحضرة الإلهية ويعيشها فى محبة. أَلَمْ يقل الإمام الشعراوى إنّ الله لا يريد رقاباً خاضعة وإنما قلوباً خاشعة ملؤها المحبة والعشق لله؟ - فهذا هو الخيام يتوسل إليه بالزهد، ويتطهر بالتقوى، ويلجأ للصلاة والحج كما يقول القفطى - أدّى الحج وعاد إلى بلده من البيت إلى الجامع، ومن الجامع إلى البيت، وقد أغلق بابه دون الصحاب - لأن الحج فيه العودة إلى الله، والصلاة تدنيه من المتعالى، وتفتح قلبه على الحضرة الإلهية، فيفنى فيها ويستحيل كلاً مع الله، فلا يعود هناك خيام، ولا أنا ولا أنت... لقد عاد كما تعود القطرة إلى بحرهما... يقول:

إن تفصل القطرة من بحرهما * ففى مداء منتهى أمرهما
تقاربت يارب ما بيننا * مسافة البعد على قدرهما

وإنما الدنيا خيال يزول * وأمرنا فيها حديث يطول
مشرقها بحر بعيد المدى * وفي مداه سيكون الأنول

يا قلب إن القيت ثوب العناء * غدوت روحاً طاهراً في السماء
مقامك العرش ترى حطّة * أنك في الأرض أطلت البقاء

ومقام المحبة الذي يبلغه الخيام يشبه فيه رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي التي
تقول:

قد هجرت الخلق جميعاً أرتجى * منك وصلاً فهو أقصى منيتي
والخيام يقول:

كيف يحوم القلب يوماً على
غيرك أو يبنى هوى غير هواك
إن دموعي لم تدع لحظة
عيني ترونو لحبيب سواك

رحم الله الخيام رحمة واسعة!!

الفصل الثامن

الخمير فى رباعيات الخيام رمزية أم حقيقية؟

يقول الشاعر أحمد رامى إن عمر الخيام لم يكن يهتم بأمس ولا الغد، ويريد لو ينتهز الفرصة الحاضرة وينادم الكأس ليلاً فى ضوء القمر وفى مجلس الحبيب، وسحراً عند طلوع الفجر، ومساءً عند غروب الشمس على نغم الناي والرباب، وفى الربيع على شفا الوادى، وعلى ضفاف الغدير، بين الزهر المفتّر والجو المعطر، فإذا ما ذكر حرمانه من الخمير بعد الموت طلب أن يُغسل بها، وأن يُقدّ نعشه من كرمها، حتى إذا بلى جسده ودّ لو تُصاغ منه الدنان والأقداح.. وإنما أحب الخيام شرب الخمير، لأنها تسمو بروحه حتى تصبح فى نجوة من الجسد. ولم يقصر حبه على أثرها فى نفسه، وإنما أحب طعمها المزّ ولونها الصافى، وأحب كأسها الشفافة ودنّها الملآن، وكان يجد السعادة فى مجلس الشراب بين الصاحب والنديم..

وفى رباعيات الخيام لمحمد رخوا يقول محمد بدوى الخولى فى المقدمة إن بعض الباحثين لم يقفوا عند ظاهر ألفاظ خمرياته، وذهبوا إلى أن الخيام يتشجّع فيها بوشاح من الرمزية، وعندما يتغنّى بالسلافة فى رباعياته إنما يعنى سلافة الحب الإلهى التى كثيراً ما تبثّل بها شعراء الصوفية فى مواجيدهم، ومهما يكن من أمر فإن هذا التوتر النفسى الذى يترجمه الخيام شعراً خالصاً هو نسيج الخيام وحده.

وفى رباعيات الخيام لوديع البستانى أن بعضهم زعم أن الخيام كان فيلسوفاً مادياً كلوقريشوس، وأنه نظر نظرة فالفى الحياة أمداً معلوماً، وأجلاً مصروماً، إلا أنه خالفه فى الدعوة فلم يقل قوله «كلوا واشربوا اليوم فغداً تموتون»، بل قال «اسكروا وتناسوا هموم الحياة، واغتنموا الفرصة قبل الفوات»، ودليلهم فى ذلك إكثاره من ذكر الخمرة والكأس فى رباعياته.

وزعم آخرون أن الخيام كان صوفياً بحتاً، وأنه كان يتغزل بالخمرة تغزلاً، ويريد بها العزة الإلهية، شأن ابن الفارض من شعراء العربية، وحافظ من شعراء الفارسية. فهل كان الرجل سكيراً متهتكاً، أم فيلسوفاً نزيهاً عفيفاً؟ سؤال كثرت الأجوبة عليه.

وفى مقدمة الرباعيات لمحمد السباعى أن فريقاً من النقاد ذهب إلى أن عمر الخيام لم يكن فى شعره ذلك الشهوانى المادى الإباحى كما يدلنا ظاهر ألفاظه، وإنما كان صوفياً يرمز للذات الإلهية بألفاظ الخمر والساقى والكأس ولم جراً، كحافظ الشيرازى وابن الفارض وغيرهما. ولكن أضداد هذا المذهب يقولون إن المدون المثبوت فى سيرة الخيام من فرط إدمانه الكأس واستهتاره بالشراب ينفى ذلك رأى نفياً قطعياً، فكيفما كانت الخمرة المعنوية التى تغنى بأوصافها حافظ الشيرازى، وقال فيها ابن الفارض:

يقولون لى صفها فانت بوصفها * خبير، أجل هندى بأوصافها علم
صفاء لا ماء ولطف ولا هوا * ونور ولا نار، وروح ولا جسم

وقال فيها:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة * سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

فإن خمرة عمر الخيام لم تكن إلا عصير العنب المتهدل من كرومه، يُعصر سائلاً محسوساً مرشوقاً من أقذاح البلور وقوارير الفضة الرنانة، ولم يقتصر الخيام على شربها مع الندمان فى مجالس الشراب، بل كان يحسوها فى الخلوة، زاعماً أن ماتحدثه عنده من النشوة هو أقرب وسيلة وأحضر سبيل إلى إيصاله من مراتب العبادة إلى تلك القمة، التى منها يسهل عليه استشفاف نور الحق من وراء حجب الكائنات، واجتلاء سر الأبد من خلال ظلمة الغيب، فذلك حيث يقول فى رباعياته:

قليلكم من شاء أو فليعدل * إننى من معدنى المسترذل
صفت مفتاحاً لباب مقفل * دونه نفوس كنز طالما
رام منك النُسك حصناً لا يُرام

حانة المَح فيها بارقة * من سنا الحق تجلت مشرقة
كيفما كانت فضوياً محرقة * أو لوماً بشعاع بسما
بغيتى - لا معبد داجى الظلام

وإذا لم تكن خمرة الخيام هى المادية المقصودة من الكرم، ولكن الخمرة الروحية، أعنى الذات الإلهية، فكيف يطلب أن يُغسل بها جسمه بعد الوفاة حيث يقول:

وَقَبْلَ الْمَوْتِ مِنْ بَرْدِ الشَّمُولِ * عَوْدِي الْيَابِسِ مِنْ قَبْلِ الذَّبُولِ
وَإِذَا مَا مَتَّ فَاَجْعَلْ غُسُولِي * وَبِأَفْيَاءِ الْعَنَاقِيدِ احْتَفِرْ
لِي وَكَفَّنِي بِأَوْرَاقِ الثَّمَارِ

ولماذا يود أن تُصَبَّ الخمرة الروحية في الأكواب المصنوعة من تراب الموتى بيد صوفى يخلفه
حيث يقول:

فَانْبِرِي كُوبَ حَزِينٍ وَلَوْ لَا * جَفَّ مِنْ عَفَاءٍ وَبِلَاسِي
عَلَّ الصَّرْفِ الْعَتِيقِ السَّلْسَلَا * عَلَّهْ يَشْفِي غَلِيلِي الْمُسْتَعْرِ
وَيُسَرِّي مِنْ فُؤَادِي الْمُسْتَطَارِ

وفي كتاب عمر الخيام لأحمد حامد الصراف أنه لم يرد أن أحداً قد ذكر أن الخيام
كان مدمناً للخمرة سكيراً مع كثرة تغزله بها، وإنما الخيام قد دعا الناس إلى اللذة، وحلّهم
على طلب السرور، مدفوعاً بعقيدة فلسفية.. فلم يكن عدو الناس ولا صديقهم، ولم يطالبهم
خيراً ولا شراً.. وقد جاشت في صدره نفثات هي حقائق ناصعة ومقاصد عالية ومعاني جليلة،
ألبستها قريحته الوقادة قوالب شعرية جميلة، أبرزها بصدق وإخلاص ونية حسنة.. فلم يكن
الخيام شاعراً مستهتراً، ماجناً شهوانياً، مادياً، كما ادّعى ذلك فرناند هنري وفيتزجيرالد
وغيرهما، وإنما كان حكيماً مفكراً له عقيدة خاصة تعبر عن مزاجه ومذهبه ورأيه الفلسفي..

وفي دائرة المعارف الصوفية لـجون فيرجسون أن عمر الخيام كانت له رؤية صوفية،
واستخدم الخمرة كرمز، فلم يكن يعنى بها هذه الخمرة المُسكرّة، وإنما المعرفة بالله، والتي إن
تحققت لدى الصوفى استحدثت عنده حالة كالسكر الذي تستحدثه الخمرة إن جاز التشبيه.

وفي كتابه «نظرة جديدة في رباعيات الخيام» للدكتورة مريم محمد زهيرى أن
الخيام لم ينظم كل ماُنسب إليه من رباعيات، وما يمكن قبوله منها هو مايتفق مع شخصيته
كعالم وفيلسوف ومفكر يريد أن يصل إلى الحقيقة، وما لايتعارض مع مكانته ومنزلته في
عصره، ومايتفق مع إيمانه وثقافته الدينية التي عبّر عنها في كتبه.. ومع ذلك فلا يُستبعد أن
يكون الخيام قد تعرّض في طريقه إلى اليقين وزلت قدمه لبعض الوقت، بالنظر إلى أن عصره لم

يكن نقياً تماماً في عقائده ومذاهبه وسلوكه، فقد كانت الخمر تقدم في قصور الكثيرين من عليّة القوم.. وكانت هناك ألوان من الانحرافات قد أخذت شكل الأمور المألوفة، ثم رجع الخيام إلى الصواب لتقاء عنصره، ولاسيما أن هناك بعض الرباعيات قد نظمها في التوبة وطلب العفو والمغفرة.

وفي كتاب كشف اللثام عن رباعيات الخيام للطرازي الحسيني أن خلاصة ماتدل عليه الأدلة التاريخية والتحقيقات العلمية في موضوع الرباعيات مع البحث الدقيق السليم حول مكانة الخيام العلمية ومبدئه الحقيقي، هو انقسام الرباعيات إلى رباعيات لابأس بها ويمكن أن تُنسب للخيام، ورباعيات مُستنكرة خمريّة خليعة لا تتفق مع مكانته ومبدئه الذي ثبت عنه. ولو كانت له مثل هذه الرباعيات المستنكرة الخمريّة الخليعة لما سكّت عن روايتها المؤرخون الأقدمون والمؤرخون المعاصرون، ولقاموا بكشفها خدمة للحقيقة والتاريخ، ونهضوا بهذا الواجب خدمةً للدين الإسلامي والذود عن تعاليمه ضد عمر الخيام.

هذا بعض ما أورده النقاد في موضوع خمريات الخيام. ولعل أول ما يمكن أن يناقش في الخمريات هو قيمتها الفنية، ثم القيمة الأخلاقية التي تدعو إليها. ولو اعتبرنا الرباعيات مجرد قصائد شعرية تشيد بالخمر فإنها فوراً تسقط باعتبار النقد الفني، فالخيام فيها قصير النفس ضحل الخيال، والصورة البلاغية عنده ملامحها فقيرة تعوزها الكثير من التفصيلات، ولغته بسيطة، وأسلوبه واضح حتى يمكن التعامل مع الرباعيات كتعاملنا مع المواويل الشعبية كما يقول المازني، وحتى ليبدو الخيام في صورة أولاد البلد وهو يقول:

أنا الذي مشيت صريع العقار * في مجلس تُحييه كأس تُدار
فعدّ عن نصحي، لقد أصبحت * هذه الطلّي كل المنى والخيار

ونلاحظ أن النقاد في بلاده فارس لم يعتبروه شاعراً مجيداً بسبب هذه الخمريات، ومنهم من يجعله من شعراء الطبقة الثانية أو الثالثة من حيث الإجابة كما سبق أن قلنا، ولم تكن للرباعيات في عمومها قيمة فنية إلا باعتبار ما يعرضه فيها الخيام من مساجلات فكرية

وصراعات وجدانية وصور مشحونة بالجرأة وإن بدت الأسئلة التي تطرحها بسيطة ظاهرياً إلى جد السذاجة.

ثم ماهى القيمة الأخلاقية فى الخمرىات لو اعتبرناها كما هى فى الظاهر؟
والذى نراه أن الأدب بما هو كذلك لابد أن يكون أخلاقياً فى المحل الأول. وكل أدب هو بمثابة دعوة للآخرين أن يحنوا حنو المبدع فيه. والأدب له رسالته السياسية، والأديب ليس حراً أن ينشئ ما يشاء من أدبيات ويقول فيها ما يشاء، وإنما إبداعه فى جانب منه اجتماعى ويمكن لآخرين أن يتابعوه على سلوكياته فيه، وأن تكون لهم فلسفاته.

والجرأة الفكرية التى عليها الرباعيات، وما تضمنته من مشاهد إباحية وصور للتهتك تجعل الخيام مستنكراً عند الكثيرين. فإذا استبعدنا منها ما لا ينسجم مع الفكر الخيامى كما يعرضه فى الرسائل الأربع، ومع ما لا يتفق والشهرة الذائعة له كفليسوف وعالم ولغوى وفقيه وفلكى، فإنه تظل عندنا بعض من الرباعيات الخمرية لا يسعنا مع كل ما قلناه عن الخيام فى السابق من فلسفات إلا أن نأولها التأويل الواجب.

ولأرى فى الشعر بالذات إلا أن له باطناً، ويلزمه عند الشعراء الكبار الكثير من التأويل. والتأويل ضرورة فى شرح وتفسير ونقد الشعر. وأعظم الشعر ما كان حديث الشاعر فيه رمزاً.

والتأويل فيما يبدو مطلوب حتى فى القرآن، ويرد ذكر الخمر فيه فى سورة البقرة والمائدة ويوسف والواقعة ومحمد. وفى البقرة يقول الله تعالى «يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما» (٢١٩). ويفسرهما فريد وجدى بأن إثمهما لما يترتب عليهما من تلف الأخلاق والصحة وضياع المال، وفيهما مع ذلك منافع للناس بالاتجار والعمل فيهما، ولكن إثمهما أكبر من نفعهما. وهذا هو الشرح اللغوى للآية.

ويتناول الإمام القشيري نفس الآية بالتأويل فيقول الخمر ما خامر العقول، وكما أن الخمر حرام بعينها فالسكر حرام بقوله صلى الله عليه وسلم «حرمت الخمر بعينها والسكر من كل شراب»، فمن يسكر من شراب الغفلة استحق ما يستحق شارب الخمر من حيث الإشارات، فكما أن السكران ممنوع من الصلاة فصاحب السكر بالغفلة محجوب عن المواصلات وأوضح شواهد الوجود.

ويؤهل العارف بالله محيي الدين بن عربي في التأويل أكثر من ذلك ويقول:
ويسألك عن خمر الهوى وحب الدنيا، وميسر احتيال النفس في جذب الحظ. قل «فيهما إثم»
الحجاب والبعد، «ومنافع للناس» في باب المعاش وتحصيل اللذة النفسانية، والفرح بالذهول
عن الهيئات الرديئة المشوشة والهموم المكدر.

ذلك مقصود التأويل إذن وليس هو التأويل الآخر الذي ارتبط بالفرق الباطنية، حيث أولوا
الخمر والزنا والسرقة واللواط وغير ذلك من المحرمات بأن المقصود بها رجال ونساء بعينهم
ترمز لهم هذه المحرمات، وقالوا مثلاً إن تأويل الجنة هو ما يصيب الناشئ من الخير والنعمة
والعافية، والنار ما يصيبه من خلاف ذلك، فأسرفوا وغلوا ولم يكن لهم سند إلا الهوى بدافع
الكفر والضلال.

وفي سورة يوسف الآية ٣٦ يقول الشيخ محيي الدين بن عربي في تأويل «إني
أراني أعصر خمراً» هو امتداء قوة المحبة إلى عصر خمر العشق من كرم معرفة القلب في
نوم الغفلة عن الشهود الحقيقي.

وفي سورة محمد الآية ١٥ «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن،
وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من خمر لذة للشاربين، وأنهار من عسل مصفى، ولهم
فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم» يقول الإمام القشيري: كذلك اليوم شأن الأولياء، فلهم
شراب الوفاء، ثم شراب الصفاء، ثم شراب الولاء، ثم شراب حال اللقاء، ولكل من هذه
الأشربة عمل، ولصاحبه سكر وصحو.

ونخلص إلى الآتي:

— أن الخمر في سور القرآن المختلفة عند أهل التأويل من العرفانيين كابن عربي
والقشيري وغيرهما هي الغفلة، وقد تكون خمر الهوى وحب الدنيا، وقد تكون العشق. وقد
يكون المقصود بها تسليط حب الذات على الروح. ويرتبط التأويل بالسياق، فالخمر
المعين هي خمر العشق المكشوف لأهل العيان، والخمر البيضاء هي النورية التي تستقى من
عين الأحدية، لا شوب فيها ولا مزج من التعينات.

— وقوله تعالى أنها لذة للشاربين أي لاغول فيها يغتال العقل، لأن الشاربين هم أهل
الصحو، أخلصهم الله من الشوائب والحجاب فلا ينكر لهم.

— وقوله أنهار من خمر هي الأصناف من محبة الصفات والذات، لذينة للشاربين
الكاملين البالغين إلى مقام مشاهدة حسن تجليات الصفات وشهود جمال الذات، العاشقين

المشتاقين إلى الجمال المطلق في مقام الروح والاستغراق في عين الجمع، من المتقين عن صفاتهم وذواتهم.

ـ وقوله لاينزفون عنها، أي بذهاب العقل، وبذهاب تمييزهم بالسكر. وقوله لا يصدعون عنها أي لا ألم معها ولا خمار، ولا يطحون بسببها، لأنها كلها لذة، ولكونهم أهل صحو، غير محجوبين بالذات عن الصفات، واصلين واجدين لذة برّد اليقين، فإن محبة الوصول خالصة من ألم الشوق وخوف فقدان.

ونتأمل خمريات الخيام فنكاد نجزم بأن رباعية كهذه تحتاج إلى تأويل، فالرمز فيها واضح المعنى والمقصود، ولغتها وجودية صوفية خالصة:

إذا انطوى عيشي وحان الأجل * وسدّ في وجهي باب الأمل
قرّ حباب العمر في كاسه * فصبّها للموت ساقى الأزل

واستخدام الخيام للمصطلح الصوفي «السكر» و«الصحو» و«الغفلة» واضح أيضاً في هذا البيت:

والصحو باب الحزن فاشرب * تكن عن حالة الأيام في غفلة

وفي هذه الأبيات يستخدم السقيا والكأس استخداماً شعرياً كما يقول هيلدرلن – إن الشعر هو الذي يجعل اللغة ممكنة، وماهية الشعر من ماهية اللغة، والشاعر الجدير بالتسمية هو هذا اللغوي الذي يقرب المعاني فيجسدها، ويهاجم بشعره القرب الجوهرى للأشياء، فيجعل أنيتها شاعرية ويؤسس لوجودنا بعباراته وأوصافه ومجازاته وكناياته. يقول الخيام:

إذا سقاك الدهر كأس العذاب * فلا تبّئ للناس وقع المصاب

ثم هو يقول مخاطباً الله عز وجل أنه كان موصولاً بالنفس منذ القدم فكيف أفريت شملنا؟ وكنت ترعاني فتركتني للأسى والأكم؟ فيطلب الخمر لأنه بها يتماسك، ولأن نفسه أسيانة توشك أن تنقرط منه وتسيل، ولأنه بها قد ينتشى فيتخلص من الهم، والخمر هي السلسبيل

فى القتان، يقول:

وصلتني بالنفس منذ القدم * فكيف تفرى شملنا الملتئم
وكنّت ترعاني فماذا دعا * إلى أطراحي للأسى والألم
هات الطلى فالنفس عما قليل * توشك من فوط الاسى أن تسيل
عساي أنسى الهم فى نشوتي * من بعد رشفى كأسها السلسبيل

واللغة فى هاتين الرباعيتين لغة وجودية صوفية تتحدث فى الأحوال، وهناك فرق بين شعر
مجاله الأحوال وشعر آخر مجاله الكيفيات، والأول الشاعر فيه صوفى وجودى يتحدث فى
الوجود الذاتى، والثانى الشاعر فيه كفى طبيعى يتحدث عن واقع فيزيائى. والخمر عند الأول
خمرٌ معنوية ويقرنها لذلك بالسلسبيل من ألقاظ القرآن، وهى عند الثانى الخمر الحقيقية
ولا يمكن وصفها بالسلسبيل لمضارها وقبح فعالها.

رباعية كهذه لا يمكن إلا أن تكون موضوعة فهى ليست شعراً وإن كانت كلاماً منظوماً،
وإلا فماذا تقول من المعانى والقيم، وماذا تقدم من الأفكار؟

للصوم والصلوات ملّت تنسكاً
فتيقنت نفسى غداً بنجاحى
أسفاً فقد نُقضَ الوضوء بنسمة
والصوم زال بنصف جرعة راح

وهذه الرباعية المزرية والمُسفة معا:

فطء الدين يعدل ألف نفس
وتعدل ملك ذى الدنيا المدام
أرى متديل مسح الراح عندى
له فوق الطيالة احترام

أو هذه:

إذا نلت رطلي قرّف فاحس جامها
بكل اجتماع راق أو محفل حالى

فما يعتنى باري الوجود بشاربٍ
لمثلك أو يهتم فى ذقن أمثالى

أو هذه:

توضأ إذا ماكنت فى الحان بالطلا
فمن يفتضح فلا يرج أن يرقى
أبر لى الحميا إن ستر عافينا
قد انشق حتى لا نطق له رثقا

ولو قارنا خمريات الخيام التى نزع منها صوفية الرموز بخمريات أبى نواس مثلاً - وهو شاعر الخمر بلا منازع، سنجد أن الخيام لايهتم بوصف الخمر فيها وصفاً على الحقيقة، ولكنه مشغول بأغراض أخرى تستحث الفكر ولاستحث الغرائز وخیالات اللذة.

واین البيت السابق الذى يقول فيه الخيام إن الصحو باب الحزن، والشرب هو طريق تحصيل الغلة - أين هو من قول أبى نواس:

اترك الاطلال لاتعبأ بها * إنها من كل بسئس دانية
واشرب الخمر على تحريمه * إنما دنياك دار فانية
من عمار من رآها قال لى * صيدت الشمس لنا فى باطية

وانظر إلى الخمريات الأخرى التى نصفها بأنها منحولة على الخيام نجد أنها تفتقد الأصالة وتقوم على التقليد ولا تمثل إبداعاً شعرياً كإبداع أبى نواس، بل إننا لنذهب إلى أنها تشايح أبى نواس على مذهبه فى الخمر، وفيها الكثير من التقليد لخمرياته، كهذا البيت عنده:

غرّد الديك الصمدوح * فاسقنى طاب الصبوح
وهذا البيت من الرباعيات:

أسمع الديك أطال الصباح * وقد بدا فى الأفق نور الصباح

وترتبط الخمر فى الرباعيات الحقيقية بالأحوال الوجودية والقضايا التى تختص بالإنسان كموجود، كأن تُذكر مقرونة بالهموم والموت وانقضاء العمر واكتساب الذنوب والزهد فى الدنيا والحض على مكرمة أخلاقية أو اجتناء حكمة.

وأما الخمرىات المنحولة فالخمر فيها ترتبط بلذة الشرب ومصاحبة النساء وسماع الرباب وضجة الحانات، والمقصود بها فى كثير من الأحوال إهانة الدين، والخط من شأن الصلاة والصوم، واستهجان التردد على المساجد.

والخيام الشاعر الصوفى المتزهد إذا ذكر الخمر لا يقرنها إلا بشاهد من الطبيعة فيها اجتلاء لعظمة الله، والجمال الأسنى الخالد، كالبساتين والغدران الجارية والبدر الطالع والبلبل الغريد. يقول الخيام:

لاتدع للأسى إليك سبيلا
لايكُ الهمُّ فى الفؤاد نزيلا
واغتنمها فالعمر ليس طويلا
وتردد إلى ضفاف المجارى
شاربا نخب بنتها بإنكار
فقليل مانحن فى ظهر أرض
فى دجى جوفها سنشقى اغترابا

وانظر إلى أبى نواس يطلق على الخمر اسم القهوة ويصفها بالقُدُم منذ سيدنا نوح الذى تقول التوراة: أنه زرع الكرم وخمر العنب وشربه فسُكر، فكان أول من جرّب السكر كتعبير سفر التكوين:

قهوة تذُكر نُوحا * حين شاد الفلك نوح

وقارن بذلك الرباعيات المنحولة التى تنوّه بكيمياء القهوة، وتشيد بها كنواء قديم، القطرة منها تزيل ألف علة! وواضح أن مزيف الرباعيات يحاول أن يقلد أبى نواس أو مدرسته فى الشعر الخمرى، ومع ذلك فهو لا يقصد بها الدعوة لمذهب فى اللذة بقدر ما يعنى بها طعن الدين.

والخيام على العكس فى خمرياته الصوفية متأمل وفيلسوف، والخمر التى يورد اسمها لاتذكّر بالخمر الحقيقية، والصور الذهنية التى تستدعيها فيها الكثير من التأويل يقسرك قسراً على التفكير فى معان لها ليس منها مشاهد السكارى فى الحانات.

وتأمل معى مشهد الكؤوس التى تتخاطب مع بعضها، وتسأل أسئلة وجودية صميمة حول الخلق والموت ومعنى الحياة، وتنهى المشهد بملاحظات فكاهية فيها السخرية. وقل لى هل الكؤوس هنا هى هذه القوارير من الخزف التى يُشرب فيها الخمر ويُصب فى الأفواه؟

ولانملك إلا الإعجاب بالمشهد وشدة شحنه بالإشارات العالية، ولانقول فيه إلا أنه «مشهد فلسفى». وبالمقارنة فإن مشاهد أبى نواس هى مشاهد ماجنة على الحقيقة، والخمر فيها خمر من العنب، والسكارى سكارى بها، وأبو نواس شاعر ومصور واقعى يعكس نبض الحياة التى يحياها بتفاصيلها ودقائقها. يقول.

أحسن منزل بذى قار * منزل خمارة بالأنبار
وشم ريحانه ورجسة * أحسن من أنيق باكوار
ومشرة للقيان فى دمة * مع رشاً عاقد لزنار
الذ من مهمه أكد به * ومن سراب أجوب غرار
ونقر عود إذا ترجعه * بنان رود الشبّاب معطار
أحسن عندى من أم ناجية * وأم عمرو وأم عمّار

هذه هى الخمر عند أبى نواس - أحسن من شخصيات واقعية، وحاناتها أحسن من أماكن تاريخية، بينما الخيام أو المنتحلون عليه يجعلونه فى شعره يفاضل بين الخمرة والمسجد ورمضان والجنة والحر وشراب الجنة^{١١} وكلها رموز دينية صريحة، وكأنه يباهى بالإلحاد، فى حين مباهاة أبى نواس بالخمر - فتأمل الفرق بين أن يكون الشعر مطبوعاً، وأن يكون الشعر منحولاً - فالخيام أريد به أن يكون شعره خمريات، وأن يقال عنه أنه شاعر خمر، فضاع القصد وتاه عن المزيفين، وبرز الإلحاد، وتأكد أن المزيف أو المزيفين هم من الباطنية لاشك فى ذلك.

وكان أبو نواس يتعبد للخمر، وأراد المزيفون أن يفعل الخيام مثله، وقيل فى أبى نواس إنه فاق كل الشعراء فى خمرياته، ومع ذلك فالمزيفون حاولوا أن يجعلوا الخيام يتفوق عليه، فأطالوا فى الخمريات وأسهبوا دون طائل - والسبب أنهم لم يعنوا فى التزييف بالخمر فعلاً، ولكنهم عنوا الدين الإسلامى والطعن عليه!

ورغم تفوق أبي نواس في الخمریات فإننا لم نسمع أو نشهد عن زجاجة خمر عصرية تسمى باسمه، في حين أن زجاجات الخمر تملأ الفنادق والحانات باسم عمر الخيام، وظاهر أن الخيام المسلم السنّي الفيلسوف المؤمن وعلامة عصره هو المقصود كموضوع لطعن الإسلام.

وأبو نواس من مواليد ١٤٠هـ من خوزستان جنوب غربى فارس، وتوفى بعد موت الأمين سنة ١٩٩هـ بزمان قصير، أى أنه تاريخياً يأتى قبل الخيام. وكانت شهرته طول حياته أنه من الشعراء المُجّان من أمثال ابن إياس والحسين الخليع بن الضحّاك وحمّاد عجرد وأبّان بن عبد الحميد اللاحقى والجارية هنان. فأين ذلك من شهرة عمر الخيام بأنه الخواجة أى الأستاذ، والحكيم سيد الحكماء، والفيلسوف، والفقيه، والغوى!!

وقال عنه صاحب تنمة صوان الحكمة.. إن القاضى عبد الرشيد بن نصر بن الحسن اجتمع به مرة بمدينة مرو، فسئل عن معنى المعوّذتين، وسبب تكرار بعض ألفاظهما، فاندفع الخيام يسرد كل قول نادر، ويورد كل شاهد شارد، حتى أتى بما لو جمع لبلغ حجم مجلد، وهذا هو مقامه المحمود فى التفسير مع أنه لم يمتط غاربه، فما ظنك بعلم أنفق فيه عمره حتى استندنى غاربه!!

ثم أين أصحاب أبي نواس شاعر الخمریات من أصحاب الخيام المتحولة عليه الخمریات؟ ذاك أصحابه من ذكرنا وهم فى المجون ملوك وصناديد!! وهذا أصحابه الوزير نظام الملك صاحب المدارس النظامية التى أراد بها أن تعلم الفقه السنّي وتنافس دار الحكمة مدرسة العلم الشيعى، والإمام الغزالى حجة الإسلام، وشيخ القراء أبو حسن الغزالى، والإمام مظفر الاسفزارى والسمرقندى مؤلف چهار مقاله!!

وذاك تلاميذه «مصابية المُجان» كما كانت تُسمى، وكان اجتماعهم فى حانات بغداد يقيمون فيها بالأيام، لا ينقطع فيها شرابهم!! وهذا تلاميذه شرف الزمان محمد الأيلاقى الإمام الفيلسوف الذى وصفه البيهقى بأنه قد اجتمعت فيه الفضائل بأسرها العلمية والعملية، وله التصانيف منها اللواحق وكتاب الحيوان، والحكيم على بن محمد الحجازى القابنى قال فيه البيهقى كان طبيباً وقوراً وفيه آداب الأطباء وأخلاق جميلة، وكان عارفاً بظواهر المعقولات، وله رسائل فى الطب والمعالجات، وصنّف كتاباً فى الحكمة، وعاش تسعين سنة، ومات سنة ٥٤٦هـ، والعلامة عبد الله بن محمد الميانجى، وذكر البيهقى أنه من تلاميذه

وتلاميذ محمد بن حمويه والإمام أبي الفتح أحمد بن محمد الغزالي، ويضرب به المثل في الذكاء، وخلط كلام الحكماء بكلام الصوفية، وكان فقيهاً أديباً يميل إلى التصوف، وصنّف في صنوف العلوم، وكان الناس يعتقدون فيه ويتبركون به، وظهر له القبول التام بين الخاص والعام حتى حسدوه وأطلقوا ألسنتهم فيه، وقصده أبو القاسم الوزير، وكتب عليه محضراً، وحمله إلى بغداد مقيّداً، وصلّب بهمذان في اليوم السابع من جمادى الآخرة سنة ٥٢٥هـ، وقبره يزار بها!!

هؤلاء هم أصحاب وتلاميذ هذا وذاك! فهل من الممكن بعد ذلك أن نشك في أن الخيام لم يكن نواسى الطباع، وأن خمرياته الخليعة كانت منتحلة عليه، وأن من نطوها عليه أرادوا بها أن يقرنوه بأبي نواس ويطعنوا به فلسفته الدينية ويشككوا في توحيده وإيمانه؟

والذي لانشك فيه أن تزييف هذه الخمريات المستنكرة على الخيام كان من قبل الباطنية والشعوبيين المتزندق الذين انتشروا في بلاد الإسلام من أبناء المجوس وموالي الفرس، وكان المجون والزندقة من سمات عصر الخيام.

ويرد الكثير من النقاد والمؤرخين هذا التيار الماكن الذي شمل شرب الخمر واللواط ورقعة النسوان والزنا في عصر الخيام إلى تأثير أبي نواس ومصابة المجان من الفرس ومواليهم وكان شعر أبي نواس وجماعته وما ترتب عليه واتصل به من فنون الموسيقى والغناء يثير الاضطراب في الأوساط الفكرية والأدبية والفنية في عصره ومالقه من عصور، وكثر المقلدون له، ولانستبعد أن ينسبوا بعض ماقلدوه إلى الخيام لمشابهة سطحية بين رباعياتهم ورباعيات الخيام.

فماذا بشأن الرباعيات الخمرية التي يمكن نسبتها حقيقة إلى الخيام – هل كانت رباعيات صوفية المضمون إذن طالما أنها لم تكن إباحية؟

هذا ما سنتناوله في الفصل القادم إن شاء الله.

الفصل التاسع

الخيام والشطح الصوفي

يقول القفطي في تاريخ الحكماء (توفي سنة ٦٤٦ هـ)، إن متأخري الصوفية وقفوا على شيء من ظواهر شعر الخيام فنقلوها إلى طريقتهم، وتحاضروا بها في مجالسهم وخلواتهم.

وقال عنه البيهقي في كتابه حكماء الإسلام : إنه الشيخ المطاع.

وقال عنه محمد السباغي في مقدمة ترجمته للرباعيات : إنما الخيام كان صوفياً عند فريق من النقاد، ويرمز للذات الإلهية بألفاظ الخمر والساقى والكأس ولم جراً كحافظ الشيرازي وغيرهما.

وقال عنه الدكتور عبد الرحمن بدوي: إذا اعتبرنا بودلير يمثل نوعاً من التصوف هو التصوف إلى أسفل، فإن حافظاً الشيرازي يمثل تصوفاً إلى أعلى، والخيام في مركز وسط بين كليهما، وكل ذلك في داخل التصوف الحسي إن صحّ هذا الجمع بين المتناقضات.

وقال مصطفى الصباحي في مقدمته لبعض التراجم على الرباعيات: إن الخيام فيلسوف متزهّد أو متصوف متعبد كائناً من كان شأنه - إنما هو شخص عالمي الفكر، بعيد الآفاق، غير محدود المكانة في عالم البحث والفلسفة.

وفي الموسوعة الأمريكية: إن شعراء الصوفية لم يجدا حرجاً أن ينهلوا من نبع الخيام. ويبدو أن عمر قد اشتغل بالتصوف، وهناك من يميل إلى تأويل أشعاره تأويلاً صوفياً.

وفي الطبعة الألمانية للرباعيات للدكتور فريدريك أن الخمر في الرباعيات يمكن تأويلها تأويلاً صوفياً.

هذه شهادة البعض وقيل أن نناقشها، نريد أن نسأل أيضاً: هل إذا رفضنا أن الخيام صوفي، وأنه عني بالخمر والساقى والكأس والحانة رموزاً صوفية - إذا رفضنا ذلك فهل يمكن

أن نصف النزعة المتسامية فيه بأنها نزعة إنسانية؟ وهل يكون إنكارنا لتصوفه مصدره شطحاته ضد الدين والله، ورموز الدين من صلاة وصيام وفقهاء، والمفتى إلى غير ذلك مما تحفل به الرباعيات؟

قائلاً: الشطح لا يعيب الخيام، فالصوفية الكبار كالحلاج والبسطامي ورابعة وابن عربي كان لهم شطحات لها تأويلات يفهمها كل من يتعمق التصوف ويحيط بلغته، والتصوف له مصطلحات كالخمر والسكر والذوق والصور والحضور والفقد والفناء والخوف والخواطر والبقاء إلى غير ذلك، ومعانيها خبيثة وتحتاج إلى غواص.

وما أشبه عتاب الخيام بعتاب رابعة في مخاطباتها لله تعالى حول العذاب والنار وغيرهما، وقول الخيام إلهي قل لي مَنْ خَلَا من خطيئة، وكيف تُرى عاش البريء من الذنب؟ أو قوله إذا كنت تجزى الذنب منى بمثله فما الفرق ما بيني وبينك يارب؟ أو سؤاله لماذا أتيت الكون أو فيم أذهب؟ أو هذا العتاب الشديد: لماذا غداة الرب ركب العناصر لم يُحكّم تناسبها؟ وإذا كان قد خلق الإنسان على أحسن صورة وفي أحسن تقويم ففيم يكون موته وخراب هذه الصورة؟ وإن لم تكن قد راقته له فخربها - فممن أتى العيب؟ أو تساؤه: إذا كنت الغفور فحتماً ستغفر للخطئين لأن غيرهم لا يخطئ؟ وقوله: سيُغفر لي إذن حتماً ولا موجب للخوف، أو قوله: لو كانت لي مشيئة الأقدار لأعدتُ خلق العالم على الاختيار لا على الجبر، ولغيرت المقدورات بما يسعد الخلق: أو سؤاله: هل زادت طاعته لله من مكه؟ وهل أنقصت خطايا منه؟ أو قوله: سأمتحن العصيان لك يارب مائة مرة، لأعلم هل ذنبي أم سماحك أجزل؟ أو: أن الله قد نصب الشباك فلما وقع فيها الإنسان حاسبه بالذنب أو: إننا نفعل ما قضى الله به منذ الأزل فلماذا يحاسبنا؟ - كل ذلك الشطح لا يدل ربما على كفر أو ضلال أو تجديف في حق الله، ولكنه قوة انشغال بالدين وتنزيه لله عن كل نقص وعيب، وهو ما تؤكد رسالاته الفلسفية، وقد أجاب فيها عن كل هذه التساؤلات أو المعاتبات أو الخواطر التي ربما راودته فبحث فيها، أو ربما سئل فيها فاقتضى ذلك منه الجواب.

وثانياً: القول بأن الخيام كان إنسانى النزعة لأنه كان مهتماً بالإنسان ذاته ولاشئ سواه، تدحضه فلسفة الخيام ذاتها كما طرحها في الرسائل، فالواضح أنه يعالج فيها مسائل الوجود، ولكنه عالجه باعتبارها متصلة بالإنسان الموجود والذي حضوره في الوجود ملموس.

وشبيه بذلك فلسفة هايدجر الذى كان يولى بحثه الموجود الإنسانى الذى اعتبره أصل الوجود. غير أن هايدجر لم يؤمن بالله، ولم يعترف إلا بالوجود الإنسانى، وقال إن كل شيء فى هذا الوجود للإنسان، وأنه لا شيء خارج الإنسان، وأنه معيار كل تقويم، وأن وجوده هو الوجود الحق، وأنه وجود أنى أى فى الدنيا وليس بعد ذلك شيء، فالإنسان وتر مشدود بين الوجود والعدم وليس بعد ذلك شيء.

فهل كانت هذه نزعة الخيام التى نستخلصها من كتاباته كلها، بل ومن الرباعيات بخاصة؟ ألم يكن يحور ويدور حول الإنسان، واصفاً قلقه وآلامه وهمومه وأحزانه ومايرين عليه من أحكام وأقدار، ثم ينتهى إلى التوبة والندم والإقرار بالله؟

ألم يحاول الانتحار كما يقول هو نفسه لولا مسكة الإيمان؟... وهذا الإيمان بالله هو نفسه ضد النزعة الإنسانية، فالنزعة الإنسانية ملحدة وليست لذلك نزعة إيمان.

وقيل إن النزعة الإنسانية كانت عند صوفية من المسلمين كابن عربى الذى قال بالإنسان الكامل. والخيام لم يكن أبداً يبشر بكمال الإنسان ولكنه كان يحكى عن عجزه ونقصه وقلة حيلته وجهله وعدم درايته وفقره ووقوعه صريع الشهوات والأمراض.

وكانت الرباعيات الخيامية الحقيقية صبوات إشراقية صوفية، فيها استشراف للمطلق ورغبة فى العلو والسموق، وفيها البحث عن المتعالى والتفتيش عن الإنسان العابد لا الإنسان الملحد.

ولم يكن الخيام يعجبه فى قصة الخلق إبليس وسورة الاستكبار التى أبداها ومطروحاته من العبارات السوفسطائية، وعلى العكس كان غرامه بالإنسان، هذا الموجود الذى خلق للمعرفة، وكانت خلقتة من طين وروحه من الرحمن، فكان صريع العنصرين، وقلبه الصغير مسرحاً لأكبر معارك يمكن أن تقع فى تاريخ الوجود، وميداناً تدور فيه الحروب سجالاً بين الشر والخير، وعقله هذا المسجون فى زنزانة الرأس والذى ينبض فى بطن الظلام بومضات من النور، يشرب خارج سجنه ويطول بفكره السماء ويعانق الشمس فى أقصى الأفق.

والخيام فى الفلسفة الإسلامية وجودى وإشراقى ومتصوف وفيلسوف متأله وحكيم، بدأ بالمعارف الرياضية ومسائل الكم والعدد والحساب، وذهب بفكره إلى الأفلاك، فقاسها وعرفها وأحكم القول فى علاقاتها بالأقدار، ثم تجرد فدرس الفلسفة وبحث فى الوجود والخلق والحرية والجبر والاختيار، وارتقى إلى التفكير فى الله، ثم الشعور به، فكأنه كان الأرضى فى

حياته الأولى، ثم توسط بين الأرض والسماء، وأخيراً بلغ الذرى فى تجربته الصوفية الذوقية. ورباعيات الخيام الصحيحة هى تحليل للوجود الذاتى - قد نقول إنه وجود الخيام نفسه، وقد نقول إنه كل وجود ذاتى على ما يقتضيه الوجود. وقال الخيام بالعقل الجزئى فى الرياضيات، ثم العقل الكلى فى الفلسفة، وأخيراً عرف الحُدى الصوفى الذى يحكى عنه فى رسالة التكليف وبلغ به اليقين بوجود الله.

وفى رسالته الفارسية عن كليات الوجود والتى أسماها المؤرخون رسالة روضة القلوب نزولاً على رأى فخر الملك ابن الوزير نظام الملك، صنّف الخيام الطالبين لمعرفة الله أصنافاً أربعة هم : المتكلمون والفلاسفة والاسماعيلية والمتصوفة، ورجّح مذهب القائلين بالتصوف على سائر المذاهب، وقال عنهم وعن طريقهم: إنهم لم يطلبوا معرفة الله عن طريق الفكر والبحث، وإنما عن طريق تصفية الباطن وتهذيب الأخلاق، فنزّهوا النفس الناطقة عن كدورة الطبيعة والهيئة البدنية، فإن هذا الجوهر لما تنزه ووقف أمام الملكوت ظهرت صور التحقيقات. وقال : تلك الطريقة هى أفضل الطرق، فقد يُعلم أن أى كمال من الكمالات غير ممنوع من حضرة الله سبحانه، بل كلها مسموحة. ولأمنع ولأحجاب للإنسان إلا من كدورة الطبيعة. كما علم أنه إذا زال الحجاب ابتعد المانع، فإن حقائق الأشياء تظهر عند ذلك كما هى، وإلى هذا أشار الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال: إن لربكم فى أيام دهركم نفحات - ألا فتعرّضوها.

ولم يكن الخط الأساسى الذى سارت عليه الرباعيات إلا ما قاله ابن عربى فى التصوف: إنه إمالة السوى والكون عن القلب والسر - يعنى رفع الأغيار وعالم الكون والفساد عن الذات، واستصفاها للحضرة الإلهية، بردّ وجودها والوجود بأسره إلى الله تعالى.

وهذا الخط نفسه استتّه آخرون لأنفسهم بعد الخيام - والسلوك مُعَدِّ كما يقولون، فهكذا فعل النظامى (المتوفى ٥٩٦ هـ) وحافظ (المتوفى ٧٩٢ هـ) كمثالين من أمثلة كثيرة لشعراء إيرانيين كانت لهم نفس الإشراقات.

ويبدو أن الخيام كان أصيلاً ورائداً فى ذلك الطريق فاعترف به كثيرون إماماً للشعر الصوفى، وإن كان قد أوغل فى الرمزية أكثر من غيره حتى كاد التصوف أن لا يبين عنده، فاختلّفوا فى أمره بين مُقرِّ لتصوّفه، وبين مُنكر عليه.

ولست أحسب أن أحداً من النقاد يشك فى تأثير الخيام على الشعراء اللاحقين ولقد

أقسم النظامى - الذى قيل فيه أنه مقلد للخيام - أنه مازاق الخمرة فى حياته، وأن كل ما أحلّ الله حرامٌ عليه لو كان لوّث فمه يوماً بشرب الخمر، ونعرف مقصود الخيام من ذكر الخمر فى الرباعيات من مقصود من قلدوه كالنظامى وحافظ. والنظامى أخذ ببنائه العقدى فى الرباعيات، فكان يذكر بالموت هو أيضاً، ويحث على الأخلاق الفاضلة وعدم اتباع الهوى والزهد فى الدنيا، ولم يكن الموت يزججه كما قال، وكان يكثر فى شعره من المناجيات والتوبة، ويكرر طالباً العفو، وربما يخطر السؤال - يتوب عن ماذا؟ والنظامى يجيب كالخيام :
الخواطر والوساوس، والأسئلة التى لا معنى لها ولاجواب عليها حول القضاء والقدر، وذات الله، والعقاب والثواب، والجنة والنار، والقسمة والأرزاق والحظوظ. خواطر آثمة، ووساوس من الشيطان، ونزغات تورد الهلكة.

وحافظ هو أيضاً كان مقلداً للخيام، وكتب إلى صديق له معاتباً أن السكر المادى لم يطرأ على باله ولا دار بخلده، ولكنه قصد بالسكر العشق لله والشوق إلى معرفته.

وإذن فالفاظ الخمر والساقى والزنا والشان والشرب والكأس والندامى، والمجالس فى الفجر والصباح والظهر والعصر والعشاء، وفى كل آن وحين، ليس ذلك كله إلا رموزاً لها خبىء، ولا تشير إلا لمعنى واحد، وتنتهى إلى سرّ واحد، هو معنى وسر الموجود الواحد، واجب الوجود، الله المتعالى ذى الجلال، فالمدامة هى مدامة حب الله، والسكر هو الاستغراق فى الذكر، والندامى هم إخوان الطريق، والقضاء والقدر والشر والموت تذكير بقدرته تعالى وتذكر فيه يختص به أولو الألباب.

وعندما نحيل إلى رسالة الخيام فى الوجود، فإنما لننبه إلى فلسفة الخيام الوجودية. والخيام يقول إن الوجود قد صدر عن الله تعالى، إلا أن الماهية تابعة للوجود فى الخارج، ومتبوعة له فى العقل، ومعنى ذلك أنه يؤكد على الوجود كتعين حقيقى، وعلى الماهية كاعتبار عقلى. وذلك لعمري صميم فلسفة القرن العشرين الوجودية، إلا أن الخيام يقر منها فلسفة الإيمان عن فلسفة الإلحاد، فهو يجعل لله الوجود المطلق، واتخذ الزهد طريقاً كالمصوفة، ولاننسى قوله: إن طريقهم هو أفضل طريق.

والخيام كمتصوف وجودى مهموم بالموت، وتصيبه من ذكره قشعريرة، ويلحقه من التفكير فيه قلق، ويستشعر بذاته تنزلق منه كلما اشتدت عليه خواطر الموت والفناء والعدم فيرين عليه بحران، وكأنى به كيركجارد يعيش بين المسلمين فى القرن الرابع الهجرى، وتضيق نفسه

بقضايا الوجود حتى ليبغض فى نفسه أن يستمر فى الحياة ويفكر فى الانتحار. يقول الخيام:

قلبي فى صدرى أسير سجين * تخجله عشرة ماء وطنين
وكم جرى عزمى بتحطيمه * فكان ينهاني نداء اليقين

ولم ينتحر الخيام، فالانتحار ليس كالموت ومن ثم ليس من القضاء. والموت والانتحار كلاهما فعل ينتهى به كل فعل وتكون بهما نهاية الحياة، وكلاهما إمكانية مغلقة، إلا أن المنتحر يمارس حريته فى أن يحيا أو يموت، بينما المائت يجهل الموت ولا يعرف عن كنهه، ولا متى يكون، ولا بأى أرض، ولا كيف يكون، ورغم أنه قدّر مقدور على الجميع فهو شخصى وذاتى، فالذى يموت يموت وحده ولا يموت عنه آخر. والموت حدثٌ قوى للذى لديه الوعى به والمُدرِك لشخصيته والمؤكد لذاته، وكلما قويت شخصيته كلما ازدادت معاناته بالتفكير فيه، والشخصية لا تكون قوية إلا عندما تستشعر الحرية، والذى يؤله الموت فإن ألمه يشتد لأنه يقضى على حريته، وعلى ذاتيته، ولهذا لا يمكن أن ينتحر أمثال الخيام - هؤلاء الشعراء الوجوديون وفلاسفة الوجود - الذين يواجهون بفكرهم مشكلة الموت وتقض مضجعهم وتطير النوم من عيونهم.

ولا يمكن أن يعنى تفكير الخيام فى الانتحار وتقاعسه عن إتمامه، مع قوة شخصيته وعُلُو همته ورجاحة عقله، إلا أنه كان شديد الإيمان بالله، وأن مُسْكَة الإيمان هذه تميزه كوجودى ضمن الوجوديين، وليس معنى اليقين الذى يناديه فى الرباعية السابقة إلا الله تعالى واعتقاده فيه كواجب الوجود. وذلك برهان مابعد برهان أن الخيام لم يعن بالخمير أنها ابنة الكرم المادية المعصورة من العنب والتي تصبّ فى الكاسات، وأنه لم يكن يقصد بها إلا المحبة والعشق لله سبحانه. يقول: كيف يحوم القلب يوماً على غيرك أو يبغى هوى مع هواك؟ ويقول: إن دموعى لم تدع عيني لحظة ترنو لحبيب سواك! - ويقول: أنا عبدك العاصى فأين رضاك؟ ولقد دجى قلبي فأين سناك؟ - ويقول: إن لم يكن ربى قد شاء ماشئت، فهل أنا أستطيع أن أفعل إلا ذاك؟ وإن يكن الله قد شاء الصواب، فما شئت من سواه كان خطأ كله! ثم ينشد:

يا مَنْ يحار الفهم فى قدرتك * وتطلب النفس حمى طاعتك
أسكرنى الإثم ولكنى * صحوت بالآمال فى رحمتك

إن لم أكن أخلصت فى طاعتك * فإننى أطمع فى رحمتك
وإنما يشفع لى أنى * قد عشت لا أشرك فى وحدتك

يارب فى فهمك حار البشر * وقصّر العاجز والمقتدر
تبعث نجواك وتبدو لهم * وهم بلا سمع يعى أو بصر

بينى وبين النفس حرب سجال * وأنت ياربى شديد المحال
أنتظر العفو ولكنى خج * علان من علمك سوء الفعال

تخفى من الناس سنا طاعتك * وكل ما فى الكون من صنعتك
فأنت مجلاه وأنت الذى * ترى بديع الصنع فى آيتك

يا عالم الأسرار علم اليقين * ياكاشف الضر عن البائسين
ياقابل الأمدار فننا إلى * ظلك فاقبل توبة التائبين

واستطاع الخيام فى أواخر حياته أن يحقق فى نفسه الفناء عن أوصافه المذمومة، وأن يغنى عن الخلق، وعن التردد إليهم كما يقول القفطى، وقد يئس مما لديهم، وزهد فى دنياهم. وكانت علامة فناء تركه للتكالب على الدنيا، وللتعلق بالأسباب فى جلب المنافع ودفع المضار، وصار يتمثل الله فى كل ما يفعل ويؤمن، وكانت علامة فناء إرادته فى إرادة الله تعالى أنه كفّ عن أن يريد، وعن أن يكون له غرض أو تقف له حاجة أو مراد، وسدّ بابه عليه، وأقفل فمه، كقول القفطى أيضاً، وأبطل كل رغبة وإرادة مع إرادة الله، ولما قارب الموت كان كما روى عنه الشهرزورى - يقرأ فى إلهيات ابن سينا، وكان صائماً عن الكلام والطعام، وقائماً فى حضرة المولى يصلّى، لا يرى أحداً سواه، وأبدى الاعتقاد أنه لاشيء مع الله، ولا يعلم إلا هو.

وكان كالفانى عن نفسه، الباقي بالله، وكان آخر ما قال رائعته بل إعجازه: «اللهم إنك تعلم
أنى عرفتك على مبلغ علمى، فاغفر لى، فإن معرفتى إياك وسيلتى إليك».

ولا يعيب الخيام أنه استخدم الخمر كرمز للعشق أو المعرفة بالله، أو للغفلة أو لحب الذات،
أو غير ذلك مما بسطنا القول فيه فى الفصول السابقة، فهكذا فعل ابن الفارض شاعر المحبة
الإلهية، وهو من هو فى التصوف، فقال:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة * سكرنا بها من قبل أن يُخلق الكرم

وقال:

ففى حان سُكرى حان سُكرى لفتية * بهم تمّ لى كتم الهوى مع شهرتى

وقال:

فنادمت فى سُكرى النحول مراقبى * بجملة أسرارى وتفصيل سيرتى

وقال:

أدر ذكر من أهوى ولو بملام * فإن أحاديث الحبيب مدامى

وقال:

وفى حلا لى بعد نُسكى تهتكى * وخلع عذارى وارثكاب آثامى

وكم يشبه ابن الفارض (٥٧٦ هـ) الخيام (٥٢٢ هـ) عندما يقول مثله الغرام هو الحياة،
والحب سُكرة. ويعلم الله أن ابن الفارض ما ذاق الخمر ولا عرفت طريقها لفمه، ولكنه الأدب
والفلسفة!!

وأيضاً يذكر «سِفْرُ نشيد الأناشيد» من التوراة رموزاً جنسية، وفيه من الخمر الكثير
حتى يصعب تأويل ذلك حتى على شارحى هذا السفر، ومع ذلك ينشدونه فى الكنائس والمعابد
لأنه إن لم يكن كلام الله فهو وحيّه إلى أوليائه وهم يتأولون فيه الجنس.. فلماذا لا نتأول الخمر
عند الخيام؟ ولماذا الإصرار على أن نحسبها الخمر الحقيقية، إلا أن يكون القصد الطعن فى
الخيام والإسلام كما جرى الطعن فى هذا النشيد وغيره من التوراة^١

يقول النشيد : ما أجمل خطواتك يا بنت الأمير، دوائر فخديك كحلى صاغتها يدا صانع

حاذق، وسُرْتُكَ كَأْسٌ مَدُورَةٌ... وبَطْنُكَ صَبْرَةٌ حَنْطَةٌ، وَثَدْيَاكَ كَخَشْفَى ظَبْيَةٍ تَوَامِينٌ..
وعنقك، وعيناك.. وحلقك كخمر طيبة تسوغ بلذة لحبيبي وتسيل على شفاه النائمين!! (الفصل
الرابع).. ليقبلني بِقُبْلِ فِيهِ فَإِنْ حَبِكَ أَطِيبَ مِنَ الْخَمْرِ! (الفصل الأول).

وبعد.. فقد كان هذا هو الشأن مع الخيام في خمرياته غير المنحولة، ومع رموز الخمر
والكأس والساقى وغيرها، ومع التصوف عموماً.. وأرجو أن أكون قد وفيتّه.
وبقيت كلمة عن رأى العلم في إدمان الخمر وتأثير الإدمان على شخصية المدمن، وفكره
وعمله وجدانياته. وهو ماسنتناوله في الفصل القادم بإذن الله.

الفصل العاشر

رأس الطب النفسى فى متعاطى الخمر ودوافعه للتعاطى، وفيما إذا كان من الاممكن أن يكون للمتعاظم إنتاج فكرى كإنتاج الخيام فى الرياضيات والفلسفة والآدب

منهجنا فى هذا الفصل أن نعتبر الرباعيات بمثابة صحيفة لدراسة حالة من الحالات المرضية التى يتوفر عليها الطب النفسى، بافتراض أن عمر الخيام مريض بالإدمان الكحولى، وهو ماتوحى به فعلاً الرباعيات التى اصطلحنا على وصفها بالإباحية، حيث يُظهر فيها الخيام تكالباً على معاقرة الخمر، ويبدو داعياً إلى تناولها، كما لو كان يدعو إلى مذهب من المذاهب التى مدارها سلوكيات معينة وأسلوب فى معايشة الحياة.

والإدمان الكحولى اضطراب نفسى مرضى له أسبابه من شخصية المدمن نفسه، ومن بيئته التى تدفعه إلى تعاطى الخمر، ومن تكوينه البيولوجى وواقعه الثقافى والاقتصادى، والإدمان الذى صار إليه الخيام تشرحه الرباعيات بأنه معاودة دائبة على تعاطى الخمر حتى ليتعاطاها صباحاً ومساءً، وظهراً وعصراً، ولا يؤثر لتعاطيها وقتاً على وقت، وأقصى ما يمتناه أن يداوم على شربها فلا يضيق أبداً.

ويبرر هذا الإلحاح على تعاطيها بأنه يريد أن ينسى همومه، والخمر تريحه ولهذا أطلقوا عليها اسم الراح. ويزيد الشرح فى أسباب التعاطى بأنه لا يريد إلا أن يطرب ويبتهج، ولا يقصد أن يسئ الأدب مع الله الذى حرّمها.

ويسترسى فى تعمق أسبابه بأنه قضى عمره فى التفلسف لعله يفهم سر القضاء والقدر والموت والشر فلم يلحقه من التفكير إلا ضياع العمر، ولم يخرج بنتيجة. وكان إحساسه بالإحباط شديداً، واليأس الذى أَلَم به خانقاً حتى أنه فكر فى الانتحار، ولم ينقذه من تحقيق فكرته إلا إيمانه بالله.

ويطرح أسئلة كثيرة على نفسه عن أسباب سوء توزيع الثروة فى الدنيا، وظلم الناس لبعضهم البعض، وتفشى الجهل، وانتشار الفقر والمرض.

ويقول إنه لو استمر على صحوه فستظل الأسئلة تلح عليه، وليس من سبيل للتخلص من إلحاحها إلاّ بالسُّكر. ويتساءل لماذا لا يسكر وقد وُعِدنا الخمر كثواب في الجنة، فلماذا لانبدأ بشربها من الحين؟ ويمتدحها كعلاج لحالته، وكعقار سحري يستجلب السعادة.

ويشرح طريقته في تناولها فيقول إن الخمر من دأبها أن تجلو معدن الشارب، وهو إذ يشربها لا يُعْرِدُّ، وأثرها فيه محدود، ووعيُه يظل على حاله، ولا ينتابه منها إلاّ رعشة يلاحظها في يديه وهو يُمسك بالكأس.

ويلخص ما يطمناه في حياته فيقول إنه يتمنى زجاجة خمر وكتاب شعر ووجه الحبيبة الصبوح ورغيف خبز، ولا يهم بعد ذلك إن كان يسكن القصر أو القفر.

وينصح الراغبين مثله في تعاطي الخمر أن يكون تناولهم لها في الخفاء، وأن يختاروا جلساءهم من خفاف الظل المترفين المتوقدين ذكاء.

ويقول إن لمجلس الخمر آداباً، ويقارن بين طرائق الناس في الشرب ويعلن أنه يؤثر طريقة القلندرية، ويخص منهم من يسميهم قلندرية الحانات، ويحصر ملذاتهم في ثلاثة: الخمر والسماع والحبيب.

ذلك كان موجز طريقة الخيام في التعاطي، ودوافعه إليه. والقلندرية الذين يقصدهم كانوا طائفة من الصوفية، قيل كانوا من الملامتية، تركوا العادات، وأهملوا التقيد بتقاليد المجالس والمعاملات، ولم يُجيزوا الزيادة في الفرائض، ولم يحرموا أنفسهم من الملذات المباحة، وألزموا أنفسهم الزهد في الدنيا وحطامها، وأن لا يدخروا، ولم يبالفوا في نفس الوقت في التعبد والتزهد، ولم يُظهروا تعبدهم للناس، وآثروا أن يُحسبوا من الفساق، ولم يكن يعينهم إلا أن يُصفوا قلوبهم مع الله.

وقلندرية الحانات اسم لانصافه إلا في رباعيات الخيام، وكأنما قصد واضعه الابتداء، وأن يقول بطريقة جديدة من طرق القلندرية أو الملامتية، تبيح الخمر، وتجيز السماع من رقص وموسيقى وغناء.

ولا يعنينا في هذا الفصل إلاّ تأثير الخمر في المتعاطي، وصحة تعاطي الخيام للخمر. واحتكامنا للطب النفسى يتيح لنا أن نحكم في قضية إدمان الخيام للخمر من عدمه.

والمدمن باتفاق آراء العلماء هو الذي يتعاطى الخمر لعدد من المرات في الأسبوع لا يقل عن ثلاث وإلا فهو مجرد معتاد، وقيل هو الذي يشرب بأزيد مما يقضى به العُرف في الشرب في هذا البلد دون ذاك.

والإدمان درجات، فمنه العادى، ومنه المزمن، والإدمان النفسى هو الذى تكون له دوافع نفسية، بعكس الإدمان العضوى الذى أسبابه خلل فى التكوين العضوى للمدمن. والمدمن لا يدمن مباشرة ولكن على مراحل، ويستغرق ذلك وقتاً، فهو أولاً يتواجد فى مجالس خمر، فيلاحظ الشاربين ويُعديه سلوكهم، أو يقلدهم لتبعيته لهم، ويتذوق الخمر مازحاً أو مجاملاً فيكتشف فيها وسيلة للهروب من الهموم، فيعتاد شربها حتى الإدمان. ويعانى المدمن من اضطراب الشخصية وطريقته فى تعاطى الخمر تكشف نمط شخصيته. والخمر من طبيعتها أنها تُظهر ما يتميز به الشارب من طباع بشكل مبالغ فيها. والإفراط فى التعاطى قد يصيب الشارب بحالة من الزهو والنشوة، وقد يلحقه من التعاطى الاكتئاب حتى لييكى.

والخمر وسيلة للتنفيس عن الدوافع المكبوتة، لأنها ترفع الكف وتزيل القمع اللذين يحولان دون إظهار المشاعر والرغبات المحظورة، فيتصرف المخمور بحرية أكثر، ويلاحظ عليه أيضاً صعوبة سيطرته على حركاته وكلامه وتفكيره، ويُفسد حكمه على الأمور، ويفقد القدرة على ضبط انفعالاته، ويضطرب تقديره لنفسه، وتتكون لديه صورة عن نفسه غير واقعية، ويُهمل نفسه فتسوء عاداته وتغذيته، وتتسخ ملابسه، وتتبدل مشاعره، ويغيم استبصاره. وأثبتت الدراسات على المدمنين من مختلف الطبقات، أن الخمر لا يُقبل على تعاطيها إلا أشخاص بعينهم، من بيئات معينة متدنية اقتصادياً وثقافياً ودينياً، وكانت نشأتهم فى أوساط تسمح بالتعاطى، ولديهم استعداد فطرى وربما وراثى لأن يتعاطوا الخمر، ربما مرجعه نقص فى بعض الأنزيمات يجعلهم لا يستفيدون مما يُقدم لهم من غذاء، فيعوضون ماتحتاجه أنسجتهم بتعاطى الكحول.

ويقول المحللون النفسيون إن المدمن له شخصية تابعة، وكانت نشأته فى أسرة مسيطرة، ولم يجد الإشباع من حنان الأم، ولم يرضع كفايته من ثديها، ولذلك هو يعوض عن حاجاته من المرحلة الفمية بالشرب المستمر، ويعوض أيضاً عن لبن الأم بالكحول.

وقد يكون الإقبال على الخمر وسيلة لاستعادة الشعور بالأهمية والقدرة المطلقة اللتين كانتا للمدمن وهو طفل، أو وسيلة للتنفيس عن ميول عدوانية نحو عالم كل مافيه يستولد الإحباط، فإذا استحكم السكر به أصاب نفسه بالأذى أو توجه به لغيره.

وقد يجد فى السكر طريقة للتنفيس عن ماسوشيته، باعتبار السكر عقاباً يُنزله بنفسه، ويترتب عليه شعوره بالذنب، واستحقاقه للتوبيخ من الآخرين، وقد تكون له دوافع جنسية

غيرية أو مثلية مكبوتة فالسكر يظهرها وينفّس عنها،
والمدمن لا يجترىء على الشريعة أو الحلال والحرام لأنه سكير، ولكنه يسكر ليكتسب
الجرأة التي بها يستطيع أن يواجه المعارضين عليه،
وقد يكون المدمن من النمط المكتئب الذي لا يظهر عليه اكتئابه، ولذلك ينشد أن يتعاطى
شيئاً من الخمر لعله به يدفع عن نفسه الاكتئاب،
وعلى أى الأحوال، ومهما كانت الدوافع للإدمان فإن الدراسات عليه تجمع على أن
الكحول مهدىء وخافض للقلق. والمدمن بالتعاطى يعزل نفسه عن المجتمع، ويتناسى به
مشاكله وأسباب فشله، كما أن الدراسات قد أجمعت كذلك على أن المدمن يعانى من
الصراعات التي تمزق شخصيته وتفتتها.

ذلك كان تشخيص الإدمان - فكيف نرى الخيام فى إطار هذه الصورة؟

أولاً: لم تكن فى حياة الخيام ضغوط اقتصادية أو عوامل بيئية ثقافية منحلة تدفع به إلى
الإدمان، فكان تعليمه على يد أشهر معلم فى نيسابور وهو الإمام الموفق النيسابورى، وكان
زميله فى الدراسة الوزير نظام الملك ابن الموسرين، وكانت النخبة من أولاد الطبقة العليا هم
الذين يزدحمون على التلقى على الإمام النيسابورى، ولا أعتقد أن الوسط الذى نشأ فيه
الخيام وترعرع كان محروماً، أو متدنى التعليم، أو مهتز القيم، أو ينقصه الدين، أو يسمح
بتعاطى الخمر.

ثانياً: ولم يثبت أن الخيام تزوج وأنجب، ولذلك لم تكن فى حياته ضغوط عائلية تدفع به
إلى الهرب منها وتناسيها بتعاطى الخمر.

ثالثاً: وهناك من الدلائل أن الخيام كان قوى الشخصية، وكانت نشأته نشأة سوية، فلم
يكن يعانى من حرمان فى الطفولة يمكن أن يعوض عنه فى الرشد بتعاطى الخمر، وكانت
حياته ناجحة، وحقق ذاته فى المجال العلمى، وكانت له إبداعات، ولم يكن هناك ما يجعله يلجأ
إلى النكوص ليرتد إلى زمن الطفولة لاستعادة الشعور بالأهمية وبأنه قادر على فعل مالم يقدر
على فعله وهو رجل، وسارت حياته سوية فلم تكن له مشاكل مع الأسرة أو مع السلطة أو مع
زملائه، ولم يذكر أى من مؤرخيه أنه عدوانى أو كان يسعى إلى التنفيس عن عدوانيته المكبوتة
بتعاطى الخمر.

رابعاً: أن الخمر قد ثبت أنها تزيل الكف وترفع الحياء وتكشف المستور من شخصية
الشارب، وتفسد الحكم والسيطرة على الحركات والانفعالات، وكان الخيام حتى آخر يوم فى

حياته الفيلسوف والصوفي حتى النخاع، بينما عكست الرباعيات المنحلة هذا التدهور في الشخصية عند واضعها، وبعض هذه الرباعيات كان غثاً شديداً التفاهة ودليلاً على اضطراب في إبداعية وحكم مؤلفها الحقيقي.

خامساً: تشيد الرباعيات المنحلة بأصحاب السوء وتثبت تأثيرهم الهابط على مؤلفها، وكان بالمناخ العام في نيسابور الكثير من المثالب الدينية، والخيام كما يذكر مؤرخوه كان مقرباً من السلطان ملكشاه، وكان الخاقان شمس الملوك في بخارى يعظمه ويجلسه معه على سريره، وكان التعاطي يكاد يكون هو القاعدة في دوائر هؤلاء الحكام، وكان أهل الفكر يُضطرون إلى منادمتهم ومجاراتهم في الشرب، وتكاد تكون هذه هي النقطة الوحيدة المؤيدة لاحتمال أن يكون الخيام قد تردى في هذا الزلل كما تقول الدكتورة مريم زهيرى.

سادساً: ولم يثبت أن الخيام تدهورت شخصيته وأصيب بأى من الاضطرابات العقلية التي يُصاب بها المدمنون للخمر، كالهذيان الارتعاشي أو عَرَض كورساكوف، كما لم يثبت أن تاريخه المرضي فيه أى من الاضطرابات المصاحبة للإدمان، كالتسمم الكحولى أو الهلاس الكحولى أو التدهور الكحولى.

سابعاً: وتشيد قصة وصية نظام الملك - التي ذكر فيها عن الخيام وعن زميلهما الآخر حسن الصباح - بأخلاق الخيام، وتثبت أنه لم تكن له مشاكل في طفولته كالتى كانت لحسن الصباح أو لنظام الملك نفسه، ولم تكن صورته عن نفسه غير واقعية فيطلب أن يكون فى الوزارة كما فعل ابن الصباح، وكذلك لم يُهمل نفسه، ولم يحدث أن أصيب استبصاره بالغيم. ورغم بلوغه سن الشيخوخة (قيل إنه مات عن ٨٥ سنة) فإن قواه العقلية ظلت سليمة، ولو كان من المدمنين لأسرع الإدمان باتلاف المخ والجهاز العصبى وبكرت به الشيخوخة وأعراضها.

ثامناً: أن الاعتذار بأن الخيام كان من الذكاء بحيث يدرك أضرار الخمر فلا يقربها، مردود عليه بأن ابن سينا والفارابى وكانا من كبار الفلاسفة - كانا يتعاطيان الخمر، حتى أن ابن سينا - كما قيل - مات متأثراً بها ومن داء القولنج، وأشاد بها الفارابى أسلوباً لحياته كما فى هذه الأبيات التى اشتهرت عنه :

بـزجاجتين قطعت عمرى * وعليهما عُولت أُمـرى
فـزجاجة ملئت بحبر * فـزجاجة ملئت بخمر
فـبذى أدون حكمتى * وبذى أزيل هموم صدرى

ومع ذلك فابن سينا والفارابى لم يلقبا بحجة الحق والإمام كما لُقّب الخيام، والاحتمال أقوى

إذن أن الخيام لم يسلك سلوكهما . وأنه استحق عن جدارة هذين اللقبين، ولم يتأثر إنتاجه الفكرى فظل متماسكاً عقلياً ووجدانياً، وظل احترام تلاميذه له قائماً. ونحكي مؤرخوه أنه عندما جاءت الوفاة كان يتأمل أصعب كتب ابن سينا وهو كتاب الشفاء ، وأنه كان يقرأ فى قسم الإلهيات، وأنه صلى، وكان صامتاً إلا من عبارته الرائعة التى تثبت له العرفانية بالله، فكيف يكون إذن مدمناً؟ وكيف تنسب له الرباعيات المنحلة – وهذه صفاته وسلوكه وتاريخه الصحى والفكرى؟

الذى لاشك فيه إذن أن الرباعيات المنحلة منحولة عليه، ولم يكتبها، وليس صاحبها هو عمر الخيام الذى نعرفه، وإنما هى مجموعة منظومات شعرية تافهة وركيكة النظم والبناء من وضع مُجَّان العصر، ورثة تراث أبى نواس وعصابة المُجَّان التى أسلفنا القول عنها.

الفصل الحادى عشر

الحقيقة فى فن الرباعى ورباعيات الخيام

الرباعية أو فن الرباعى ابتداع فارسى من أصل عربى، والذين توفروا على هذا الفن هم الشعراء الفرس المستعربة، أو الذين ينحدرون من أصول عربية، وذلك لأن هذا الفن يقوم على بحر الهزج من العروض العربى، فلما كانت الرباعية تتألف من أربعة أشطر، وكل شطر منها من أربع تفعيلات، فيكون البيت من ثمانى تفعيلات، وبحر الهزج ليس ثمانياً، فإنهم اعتبروا الشطر بيتاً، وبذلك يكون البيتان من الشعر (الدوبيت) ليسا بيتين على الحقيقة، ولكنهما أربعة أبيات، أو ما أطلقوا عليه بالفارسية اسم «رباعى».

والرباعى يُنشَد كالمواويل، وهو من الفنون الشعبية، وروج له الصوفية، إن لم يكونوا هم أصلاً الذين ابتدعوه.

وشعراء الرباعى الذين عُرفوا به فى الأدب الفارسى أربعة هم بالترتيب: أبو سعيد بن أبى الخير المتوفى سنة ٤٤٠هـ، وبابا طاهر الهمدانى المتوفى سنة ٥٢٦هـ، والشيخ عبد الله الأنصارى المتوفى سنة ٤٨١هـ، وعمر الخيام، وقد ألمحنا إلى أن وفاته فى الربع الأول من القرن الخامس الهجرى. والثلاثة الأول من مشايخ الصوفية الكبار، وشعرهم الرباعى الصوفى من التراث الأدبى الشعبى، وقلدهم فيه الشاعر الصوفى المصرى الأشهر عمر بن الفارض (٦٣٢هـ)، فقد كان القوالون يُنشدون شعر أبى سعيد الأنصارى بين يديه، وكان يهتز له طرباً فيبتدع من نفس البحر مشايعاً لهم، ولهذا قيل إن ابن الفارض كان أول من أدخل فن الرباعى من شعراء العرب.

ولعل انتساب الشعراء الثلاثة - أبى سعيد والهمدانى والأنصارى إلى التصوف، يجعلنا نميل إلى أن نظن بالخيام ميولاً للتصوف كذلك، طالما أنه يأتى تاريخياً بعدهم وورث عنهم هذا الفن وتابعهم عليه، وكان من مدرستهم.

ويروى فى ابتداع فن الرباعى أن الأمير يعقوب بن الليث الصفار شاهد ولده الصغير يلعب الجوز مع أقرانه، فألقى بجوزته وأثناء جريانها كان يقول مع حركتها «غلتان غلتان همى رود تابن كو»، أى تذهب متدحرجة متدحرجة إلى أن تدخل الحفرة وتستقر. وأعجب الأب بابنه فقد كانت مقالته موزونة، واعتبر صدورها منه بالسليقة الشعرية، فلما قصّ القصة على جلسائه من أهل الأدب أيدوه على زعمه - كما يقول دالتشاه صاحب تذكرة الشعراء الذى أورد القصة - وردوا عبارة الصبى إلى بحر الهزج من بحور العروض العربية، وزادوا على

العبارة شطراً ثانياً لجعلوها بيتاً، ثم أكملوا البيت ببيت من نفس الوزن والقافية، وقالوا عن ذلك **دوبييتى**.

وتفنّن الشعراء فى أوزان الهزج فجعلوها أربعة وعشرين، ولم يوجد شاعر - مهما عظم شأنه أو قلّ - إلا ونُسبت إليه رباعيات، واستُخدم هذا الفن فى الأقوال الشعرية المرسلة ذات الفكرة الواحدة، وللتعبير عنها بإيجاز شديد، وكأنهم يجعلون من الفكرة حكمة، ثم فرقوا بين فن الدوبييتى وفن الرباعى، فرغم أن هذا وذاك يتكون من أربعة أشطر، إلا أنها فى الرباعى يُشترط أن تكون على أى من الأوزان الأربعة والعشرين من الهزج، وإلا فهي من الدوبييتى. فإذا كانت الأشطر من هذا البحر وكانت كذلك مقفأة فالرباعى يسمى كاملاً، وإن شذّ المصراع الثالث عن المصاريح الثلاثة الأول والثانى والرابع فهو الرباعى الأعرج.

ولعل سهولة التأليف فى الرباعى لقصره وخِفّة أوزانه واشتماله على فكرة واحدة، جعل من الممكن انتحاله على الشعراء والإكثار منه، والخيام مثلاً يذهب الثقات إلى أنه لم يؤلف فى الرباعى إلا ما بين العشر إلى الأربعين، وربما الستين رباعية، ومع ذلك نُسبت إليه آلاف الرباعيات، حتى قيل إن إحدى مخطوطات جامعة كيمبردج حوت ثمانمئة رباعية، وقدّر المستشرق **روذن** أن الرباعيات فى جملتها قد تصل إلى خمسة آلاف رباعية، وهذه الظاهرة نفسها تتكرر مع أغلب شعراء الفرس وعانى منها أبو سعيد بن أبى الخير فأنكر عليه البعض أن تكون له رباعيات، وأكدوا أن ما ينسب إليه منحول عليه، وأنه لم يكن شاعراً أصلاً، وأثبت له البعض ما بين ثلاثين إلى ستين رباعية.

والثابت أن الكتب القديمة لم تتحدث عن الخيام كشاعر، وإذا ذكرته بهذه الصفة فقلّما ترد له شيئاً. ويبدو أن **العماد الأصفهاني** المتوفى سنة ٥٩٧هـ كان أول من نبّه إلى أن له شعراً عربياً، وأورد له ثلاثة أبيات ذكرها فى كتابه «خريدة القصر»، ثم كان **فخر الدين الرازى** المتوفى سنة ٦٠٦هـ أول من أورد له شعراً فارسياً، وكان ذلك فى كتابه «التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن العظيم»، ولم يتعد ما قدّمه له الرباعية الواحدة، وأخيراً كان **الشهرزورى** هو أول من أكد شاعرية الخيام فى اللغتين العربية والفارسية معاً.

والمخطوطات التى تُكتشف وتُنسب إلى الخيام يتزايد عددها باستمرار، وكلما اكتشفت مخطوطة تبين أن بها عدداً جديداً من الرباعيات لم تضمه المخطوطات الأخرى، والنسّاخ والميول والأهواء تلعب دورها فى إنقاص أو زيادة العدد، وفى نسبة ما يشاعون من الرباعيات.

والحذف والإبدال والإدخال ظواهر مؤكدة في شعر الخيام. والبحوث في مجال هذه المخطوطات كثيرة، والرباعيات التي تشتمل عليها متفاوتة، والتواريخ التي تعود إليها شديدة التباين، حتى قال أحد النقاد الفرس إن هناك فيما يبدو ما يشبه المصنع في طهران لفبركة هذه الرباعيات التي تعجب الباحثين الغربيين ويجزلون في ثمنها العطاء. وانتقى أحد الباحثين وهو الروسي زوكوفسكى ١٢١ رباعية قال إنها القاسم المشترك بين كل المخطوطات وتتردد فيها جميعا تقريبا، وبين أن ما لا يقل عن ٨٢ رباعية قد وردت في مخطوطات وكتب أخرى منسوبة إلى شعراء من الفرس، وأن النصف تقريبا من هذا العدد من الرباعيات اشتهر به ثلاثة وهم فريد الدين العطار وحافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي، والنصف الآخر عثر على ما يشبهه عند ابن سينا وأبي سعيد بن أبي الخير والعسجدى ونصر الدين الطوسي والفردوسي والأنورى وعبد الله الأنصارى، وأطلق عليها لذلك اسم الرباعيات الجائلة أو الشاردة Wandering Quatrains لأن مؤلفها غير معروف يقينا.

وأدى التضارب في عدد الرباعيات والإنكار لبعضها بمناسبة القبح الذى عليه، والشك فى بعضها - أدى إلى أن يعلن شيدر أحد علماء الاستشراق الألمان فى مؤتمر الاستشراق ببيون سنة ١٩٣٤ «أن الحكيم والعالم الرياضى عمر الخيام لم يؤلف رباعيات، وأن هذه الرباعيات المنسوبة إليه هى صورة من الشعر الباطنى الذى اشتهر عن العصر الذى سيطر فيه المغول وشاع فيه الفساد أيام حكم آل سلجوق، وأنه قد آن الأوان أن يُفلق ملف الخيام الشعرى للأبد، وأن يحذف اسمه من تاريخ الشعر الفارسي!!»

وهذا الإنكار للرباعيات الإباحية تولاه مستشرقون، وقد هالهم أن الاكتشافات بخصوص المخطوطات قد زادت حتى بلغ عدد المخطوطات أكثر من مائة مخطوطة.

والغالب أن النساخ كانوا كلما أعجبته رباعية فيها إلحاد وحاروا لمن ينسبونها، استسهلوا أن يرجعوها إلى الخيام، والغالب أيضا أن المقلدين للخيام كثروا من كل المذاهب، وكانوا ربما من أهل الفلسفة، أو من اللادريين، أو الشكّاك، أو الملحدّين، وبعضهم ربما كانوا من المُجّان وأرادوا التغنى بالخمّر والهوى، أو قد يكونون من المتصوفة الذين أعجبته رباعيات الخمرية وأولوها تأويلات تعجبهم فنسجوا على منوالها، أو ربما كانوا من الزهاد فآلفوا على طريقة الخيام رباعيات تزدرى الدنيا وتحط من شأنها، وكل ذلك قد اختلط برباعيات الخيام نفسه حتى ماندري ماله وما ليس له، وأدرجت ضمن رباعياته كل رباعية

شاردة لم يعرف لها صاحب، أو كان صاحبها مغموراً واعتبرت مجهولة النسب فألحقت بالخيام. وتلك جريمة النسخ الذين لم يَفُوتوا شيئاً مما يمكن أن يُنسب إليه، وأضافوا إلى الرباعيات كل ما اعتقدوا أنه يمكن أن يكون للخيام، طلباً للكمال ربما، أو برجاء الاستكمال – هذا جائز، وحرّفوا البعض لتمام المعنى أحياناً، أو إنكائه أحياناً.

ويذهب البعض بعد التمهيص الشديد – مثل محمد على فروغى فى كتابه رباعيات حكيم خيامى نيسابورى – إلى أن الرباعيات التى يمكن نسبتها حقاً إليه هى ست وستون رباعية، رواها أقوام من الفرس أقدم عهداً من أقدم نسخة متاحة من الرباعيات، فما كان من الرباعيات مناسباً لهذه الست والستين أضيف إليها، وما لم يكن مناسباً فهو لغير عمر الخيام.

ويقول فروغى إن هذا الرباعيات الست والستين التى يصح الاعتقاد أنها للخيام، تبدو بسيطة لا زُواق فيها ولا تصنع، بل إنها لينقصها الخيال الشعرى حتى ليكن أن يقال إنها لاتملك من الشعر غير الوزن والقافية، ومع ذلك فهى فى غاية الإيجاز والإحكام والبلاغة، وتتقيد بأداء المعنى، ومعانيها تطف وتدف حتى لتسمو على كل تصنع وتكلف، ومضمونها لايمكن إلا أن يكون لحكيم متفكر. ويكتفى فروغى بأن يجعل من الرباعيات ما لا تكرر فيه، وما يليق بطبع الخيام المتفلسف، وهذه لايزيد عددها عن ١٧٨ رباعية.

ويبدو أن منهج الاصطفاء هذا هو: المنهج الأمثل فى التعامل مع المخطوطات، ومع مانسمع من رباعيات تُنسب إلى الخيام، والمقصود بهذا المنهج أن نصطفى مما يقال الذى ينسجم مع التاريخ العلمى للخيام، ومع ما قيل فى شخصيته، ومع رسالاته الفلسفية – وذلك هو الأهم – فهذه الرسائل هى المعيار الحقيقى الذى لابد أن تُقاس إليه أفكار ومضمون أية رباعية – فما لايتفق مع الفلسفة التى تبشر بها، والتوحيد الذى تدعو إليه، والإيمان الذى يشيع بين ثنائها، والأخلاق التى تحضّ عليها – أقول ما لايتفق وكل ذلك فلا بد من رفضه والإنكار عليه ودحضه ونبذها

الفصل الثاني عشر

دراسة فى الشعر العربى للخيام

الخيام شاعر مطبوع وإن كَتَبَ بأية لغة، إلا أنه كان مقلداً فى إنتاجه الشعرى، سواء بالفارسية أو العربية، وليس أدعى الى تصديق أنه لم يكتب كل هذا العدد من الرباعيات الفارسية التى قيل إنها بلغت الألفين، من الإقلال الذى عليه شعره العربى، ويبدو أنه كان من المؤثرين للإقلال فى كل شئ، وأن أسلوبه هو الضئ - كما يقول القفطى - أى الإقلال، فهو مقلٌ فيما كتب من مصنفات فى الحكمة، ومقلٌ فى شعره العربى، فلماذا يكون أكثر فى شعره الفارسى؟ والغالب إذن أن ذلك كان حاله أيضا فيه - الإقلال - وحتى فى مصنفاته فى الفلسفة، كان يؤثر تدبيج الرسائل على تأليف الكتب، ويفضل المحاضرة على الكتابة، لأنه فى الرسالة يكون موجزاً، وفى المحاضرة يكون فى مواجهة المتلقى مباشرة، فيقصد إلى المعنى الذى يطلبه فى الحالتين بلغة بسيطة سهلة، وعبارات يتوخى بها الشرح والإفهام.

والدارس لشعره العربى يجده أليق بسمعة الخيام الفيلسوف وشهرته كرياضى، وأحسب أن الخيام فى شعره العربى يبدو مسلماً شديداً الاعتزاز بإسلامه، وأسلوبه فى كتاباته العربيه عموماً يطبعه اللسان العربى، ويظهر به كمفكر إسلامى ملتزم، وكان اختياره لهذا اللسان لكتابة رسائله الفلسفية والرياضية، لأن العربيه أقدر على حمل معانيه بما لها من تراث ومصطلحات تُعزز الفارسية.

ويبدو الخيام فى كتاباته العربيه مختلفاً منه فى كتاباته الفارسية، والتزامه فى العربيه تقابله فى الفارسية طلاقة وترسل، ودوح الكتابات العربيه فى عمومها روح سامية، تختلف عن الروح الآرية التى عليها الكتابات الفارسية، والأخيرة فيها الإيغال فى الشك، والميل إلى التفلسف، والاجترار بطرح الأسئلة التى تنبئ عن التمرد، وليست كذلك الكتابات العربيه حيث يغلب عليها الإيمان، وذات الخيام فى الكتابات العربيه ذات جماعية، وفى الكتابات الفارسية ذات فردية.

ولم يختلف الراون عن الخيام فيما نسبوه إليه من الشعر العربى، وهناك إجماع على نسبته إليه، على عكس الرباعيات الفارسية، فيما عدا رباعية عربية واحدة أوردها المرحوم العقاد ولم يُشر إلى مصدره فيها، والرباعية هى:

ألا أيها الساقى * أدر كاسا وناولها

متى ما تلقى من شهوى * دع الدنيا وأعملها

وإيراد العقاد لها كان فى باب التدليل على أن شعر الخيام الفارسى لا يختلف فى مضمونه عن شعره العربى، وعن مذهبه فى تعاطى الخمر وإهمال الدنيا والعزوف عنها، ولم نجد كتاباً مما قرأنا عن الخيام قد رصد هذه الرباعية أو أشار إليها من قريب أو بعيد، الأمر الذى يؤكد أنها منحولة على الخيام - ولا أدري كيف زلّ العقاد هذه الزلة ليثبت قضية، الهوى فيها ظاهر، والحقيقة العلمية منطمة!

والخيام فى هذه الأبيات العربية التى نقدمها له، جزل الألفاظ، والصور التى يستخدمها من التراث العربى، ومعمارها فيها عربى صرف، وهناك مشابهاة بين الأفكار التى فى هذه الأبيات والأخرى التى فى الرباعيات الفارسية، يقول الخيام:

تدين لى الدنيا، بل السبعة العلى * بل القلّك الأعلى إذا جاش خاطرى

أصوم عن الفحشاء جهراً وخفياً * عفاهاً، وإفطارى بتقدیس فاطرى

وكم مُصِبة ضلّت عن الحق فاهتدت * بطرق الهدى عن فيضى المتقاطر

فإن صراطى المستقيم بصائر * نصبت على وادى العمى كالقناطر

والنغمة فى هذه الأبيات عربية أصيلة، والخيام يبدو فيها متفاخراً ومتباهياً، يتباهى بعفته وفضله على الدنيا بأسرها، وهو ما لا نجده أبداً فى رباعياته الفارسية فى أية نسخة من النسخ، وكل شعر الخيام مهما كانت صحة أو خطأ نسبته إليه، أو كل شعر مدرسة الخيام، ليس فيه إلا التواضع الشديد، وطلب الانزواء والبعد عن الأضواء والشهرة، وانظر إليه فى هذه الرباعية الفارسية يقول:

أنا أثرت من الدنيا رغيفين وخلوة * وصرفت النفس عن كل غنى فيها وسطوة

إننى ابتعت بروحى كلها دروشة * فلکم ألقیت فى متربة الدرویش ثروة

بينما هو فى شعره العربى يقول :

سبقتُ العالمين إلى المعالى * بثائب فكرةٍ وعلو همة

فلاح بحكمتى نور الهدى فى * ليالٍ للضلال مدلهمة

يريد الجاحدون ليطفئوه * ويأبى الله إلا أن يُتمه

وهو فى هذه الأبيات يتواصل بروح الشعر العربى والتفعيلة العربية، بعكسه فى الرباعيات الفارسية حيث الرباعية تعطيه الفرصة أن يُفرد كل رباعية بمعنى من المعانى، كما أن اقتصار

كل رباعية على قافية يتيح له أن يكتب منها ما يشاء، وأن يؤلف رباعياته على مهل، وكلما تيسرت أحواله. وهذه السمات في الرباعية هي التي جعلت من السهل على المؤلفين بها أن يراكموا منها أعداداً كبيرة اشتهرت عنهم، حتى أن أغلبهم لا يقل ما كتبوه من هذه الرباعيات عن الألف. وهنا الاختلاف الحقيقي بين الروح السامية والروح الآرية في الشعر والأسطورة: فالروح السامية تميل إلى الإيجاز والتواصل في المعنى والقافية. والموسيقى في الأشعار السامية، وحتى في الأمثال السائرة، تبرز في نظم الكلمات، وإن من النظم العربي لذلك لآيات في البلاغة، ومن الحكمة العربية لآيات في الإيجاز. بينما الروح الآرية تميل إلى الشرح والإطالة والإسهاب، ويكفي لتتعرف إلى الفرق بين الروحين أن نطيل النظر ولو قليلاً في الكتب السماوية الثلاثة - التوراة والإنجيل والقرآن - ونزلها كان بالروح السامية، وأن نقرن هذه النظرة بنظرة مماثلة متأنية في كتب الفيدا الهندية، وقد أملتها الروح الآرية، وهي تبلغ في جملة ألف الصفحات!!

ويقول الخيام بالعربية:

رجيت دهرًا طويلاً في التماس أخ * يرمى ودادي إذا ما خله خانا
لكم ألفٌ وكم أخيتُ غير أخ * تبدلت بالإخوان إخوانا
قلت للنفس لما عزّ مطلبها * بالله لا تألفي ما عشت إنسانا

وكم هو رائع تعبيره العربي إذا قارناه بمثله في الفارسية حيث يقول بتعبير رامي:

لا تأمل الخُلّ المقيم الوفاء * فإنما أنت بدنيا السرياء

أو بتعبير عبد الحق فاضل:

صاح أقلّ ما تمكنت عديد الأصدقاء * واصطحب إن شئت أهل الدهر لكن من بعيد
إنّ من تركن في الدنيا إليه بالولاء * ليس في باصرة العقل سوى خصم لدود

ويقول بالعربية أيضاً:

إذا قنعت نفسي بميسور بُلغة * تُحصِّلها بالكّد كفى وساعدي
أمنت تصاريث الحوادث كلها * فكن يا زماني موعدي أو موعدي
ولي فوق هام النيرين منازل * وفوق مناط الفرقدَيْن مصاعدي

* ليس قضى الأفلاك في دورها بان
 * فيا نفس صبراً في مقيلك إنما
 * متى ما دنت دنياك كانت قصية
 * إذا كان محصول الحياة منية
 * تعيد إلى نحس جميع المسامد
 * تخر ذراه بانقضاخ القواعد
 * فواعجبا من ذا القريب المباعد
 * فسيان حالاً كل ساع وقاعد

وشبيه به قوله في الفارسية بتعبير رامى:

* إن الذى يعرف سر القضاء
 * يرى سواء سعه والشقاء
 * العيش فان قلندع امره
 * اكان داء مسنا أم دواء

ومن شعره في العربية أيضا:

* ولو أعطاني الدهر اختياري
 * بحسب السر منى والطوية
 * لُسِرْتُ على جفونى
 * لدى مفناك من عمرى البقية

ومنه:

* أغلت رياح الطارقات رواكدا
 * تحلت الأفلاك أم راث دورها
 * كان النجوم السائرات توقفت
 * عن السير حتى ما بلغن المقاصدا
 * ففى قلب بهرام وجيب وروعة
 * وكيوان أعشى ليس يرعى المراحدا
 * لذاك تمادت دولة اللؤم وانبرت
 * بنو الترك ييغون السماء مصاعدا

وأخر ما نعرف من هذا الشعر قوله:

* العقل يعجب في تصرفه
 * ممن على الأيام يتكل
 * فنوالها كالريح منقلب
 * ونعيمها كالظل منتقل

وهذان البيتان مما اشتهر بإنشاد الصوفية لهما، والمعنى الذى ينصرفان إليه ينسجم مع كثير مما تضمنته الرباعيات.

ولعل مجمل معانى الشعر العربى للخيام هو نفس مجمل معانى الرباعيات إلا فيما اصطالحنا عليه باسم الرباعيات الإباحية، وربما كان مذهبهم فى الحياة سواء هنا أو هناك

توجزه هذه الرباعية التي تؤكد معانيه في الشعر العربي ولا تتصادم معه، لا في القليل ولا في الكثير:

زخارف الدنيا أساس الألم * وطالب الدنيا نديم الندم
فكن خلى البال من أمرها * فكل ما فيها شقاء وهم

الفصل الثالث عشر

تحليل شخصية الخيام

كان عمر الخيام شخصية فريدة، وكان بكل المقاييس إنساناً موهوباً، وعبقرياً لا شك فيها، كما سبق أن فصلنا ونهت إليه المراجع العلمية والموسوعات العالمية وكُتب التراث، وذكائه قد شهد به الثقات فقالوا فيه إنه علامة عصره وأوحد زمنه في الحكمة، ولم يوجد له مثيل في الرياضيات والفلك، وكان تلو ابن سينا، ولقبوه سيد الحكماء، وفيلسوف العالم، والإمام، وحجة الحق، والدستور.

وقال الشهرزورى في ذاكرته إنه قرأ مرة في أصفهان كتاباً سبع مرات، فلما عاد إلى نيسابور استطاع أن يمليه، وقال القزويني إنه كان حلاًلاً للمشاكل فاشتكى له أهل الرباط من درق الطير فصنع لهم ما يقيهم منه، والذكاء في أحد تعاريفه هو القدرة على حل المشاكل، وعلامات النبوغ تظهر على الموهوب والعبقري منذ طفولته، وحكى نظام الملك عنه أنه لما عرفه صبيّاً في مدرسة الإمام موفق النيسابورى كان آية في الفطنة والذكاء.

وفي قدراته المعرفية قال الشهرزورى إنه كان موسوعة في علم القراءات، وقال البيهقي إنه كان عالماً بكل جديد في أجزاء الحكمة، وقدمه في الرياضيات والفلك على الإمام الغزالي، وفي تنمة صوان الحكمة أن الخيام كان ضليعاً في تفسير القرآن، ومحيطاً بكل قول نادر في التفسير، ويورد فيه كل شاهد شارح.

وقالوا في صفاته الأخلاقية إنه لم تكن له عادات جامدة، وكان محباً للتغيير، وظهر أن له إرادة في تصرفاته، وتأثير على حاشية السلطان وتوجيههم، وكان مجادلاً ممتازاً، يحب الحوار، وأن يجتمع بالناس، ويباهى بأصحابه.

واختياره للتدريس يكشف عن خصائص فكرية وميول للقيادة وتولى زمام الأمور، وقدرة على الصياغة والتشكيل والابتكار، وامتاز الخيام بالتخيل والتفكير، وله استغراقات فيهما، وبه ميل إلى تأسيس أفكاره على المنطق، ونستطيع أن نقول إنه كان اجتماعياً بشروطه، ودوداً، ويصدر في سلوكه عن مثل هليا دينية ومعرفية، ولم يكن أنانياً، ولا منفصلاً عن الواقع، ولا منساقاً وراء الانفعالات، ولم يتابع في أخلاقياته العادات والتقاليد من غير وعي وفهم، ولم يندفع إلى عدوان، ولم تكن سلوكياته مفككة، بل هو المهذب تهذيباً كاملاً، والناصح في انفعالاته، والصريح والمتوازن والمتعقل والمتمسك بمبادئه.

وكان عاشقاً للجمال، ومحباً للموسيقى، ولقد علمنا أن له رسالة في الموسيقى ضاعت

مخطوطتها أثناء حرب الخليج ضمن ما ضاع من مقتنيات معهد المخطوطات العربية. ولعل أهم ما ينبغي أن نلفت إليه ونوليه عنايتنا من البحث هو الناحية المزاجية في شخصية الخيام، وقد ذكر البيهقي أنه كان «سئ الخلق ضيق العطن»، ويعنى بذلك غالباً أنه كان سوداوى المزاج، ويغلب عليه الكبت الانفعالى والميل إلى التشاؤم، وإلى النظر إلى الأمور من جانبها القاتم. غير أن البيهقي قد تناقض وقال فى نفس الوقت إنه كان متوقد الذكاء، شديد الفطنة والانتباه، واعى الذاكرة، ومن شأن التشاؤم والكبت والقمع وما أشبه أن يؤثر على الذاكرة ويتسبب فى النسيان الكثير وتشتت الانتباه، فكيف يستقيم الأمران إذن؟ والغالب أن البيهقي اعتمد فى ملحوظته السابقة على ما يُروى عنه من رباعيات متدنية الأخلاق، ولعله بالذات يشير إلى رباعياته الإباحية التى تصفه بالخلاعة، وتحيطه بمجموعة المجان من قلندرية الحانات، وربما كانت إشارته خصوصاً إلى الرباعية التى يقول فيها إنه لم يحب شيئاً قدر حبه لهذه الثلاث خصال: اللواط والزنا والغدر! ولقد عرفنا أن هذه الرباعيات منحولة ولا يمكن أن يكون الخيام قد وضعها.

واللواط التى تتضمنتها الرباعية السابقة، انحراف جنسى واضطراب فى الشخصية يظهر أثرهما فى كل أجزاء السلوك من تفكير وتوجهات ونزعات وميول، فإن استطاع المريض بها أن يخفى أمره عن الناس، فلن يستطيع أن يستتر خوفه وهى أبين عن حاله من السلوك الصريح، ومن تحصيل الحاصل نفى هذه التهمة الشنيعة عن الخيام، فبطلانها أظهر من كل نفى، وكذلك الزنا والغدر، وقد دحض الخيام كل اتهامات من هذا القبيل فقال مما أثر عنه:

أصوم عن الفحشاء جهره وخفية * عفاً، وإطاري بتقديس فاطرى

أى أنه لا يأتى الفواحش ما ظهر منها وما بطن، لا عن خوف من عقاب أو طمعاً فى ثواب، ولكنه شأن الأولياء أولى الهمة لا يأتياً عفاً فى حدود ما حرّم الله، ويقول:

وكم عصابة ضلت عن الحق فاهتدت * بطرق الهدى عن فيضى المتقاطر

أى أنه كان سبباً فى هداية الناس وإرشادهم، وصرفهم عن الغواية والضلال.

ويقول فى عبارة جميلة جازماً بما عليه من كريم الأخلاق وفيض الهدى:

فإن صراطى المستقيم بصائر * نصين على وادى العمى كالقناطر

وكأنما الخيام يتنبأ بما سيوجه إليه من افتراءات، وما سيتهمه به المرجفون، فقال:

سبقتُ العالمين إلى المعالى * بثاقب فكرة وملو همة
فلاح بحكمتى نور الهدى فى * ليالٍ للضلال مدلهمة
يريد الجاحدون ليطفئوه * وأبى الله إلا أن يُتَمَّ

ولعل الإبداع هو أبرز سمات الخيام، والإبداع هو التفكير التغييري، ولا يسمى المفكر أو الفيلسوف أو الشاعر مبدعاً إلا إذا اتسم تفكيره بالأصالة، وكانت له طلاقة فكرية وانطلاق ذهني، وامتاز بالقُدرة التعبيرية العالية، والفصاحة والإبانة، واستحضار الكلمات، واستخدامها استخداماً مؤثراً.

وتتمثل القُدرة اللفظية عند الخيام فى الرباعيات، وهى أكثر تمثلاً وحضوراً فى شعره العربى، والخيام فيه يملك ناصية البيان العربى، والمعانى ترد إليه متدفقة، وترابطاته اللفظية والفكرية تأتيه بسهولة.

وتثبت رسائله الفلسفية التى نشرناها أن قُدرة على التفكير والاستنتاج والتعميم من الأمور المسلم بها.

ولعل اختياره للشعر كمجال فنى للتعبير عن فلسفته إنما هو نتيجة لتمتعه بقدرات فنية تكامل قدراته الفكرية، واختياره لشكل الرباعية يدل على نضوج فى القدرة على الحكم وتقدير الجمال، لأن الرباعية كشكل فنى بسيطة فى البناء، ويهدف الذى يختار هذا الشكل البسيط أن يحظى بالقبول من السامع، ويطلب بها أن يطرق فكرة واحدة، ويستخدم فيها الموسيقى اللفظية سريعة التأثير. ومن شأن الرباعية أن تحتوى الفكرة بأوجز عبارة بغرض تيسير الفهم والتخيل.

والرباعية كشكل فنى لا يتقنها إلا صاحب الذوق الجمالى العالى القادر على تشطير البناء الفكرى إلى وحدات، وتقدير التألف الموسيقى بين الأشطر الأربعة التى تتكون منها الرباعية. والحالة المزاجية دورها البارز فى اختيار الشكل الفنى والمضمون الوجدانى، واختياره المعادلة كشكل فنى يصوغ فيه أفكاره منطقياً على هيئة مقدمات ونتائج. ولعل هذا المزاج الفنى فيه كما سبق أن نوّهنا هو الذى جعله يفضل فى مجال الفلسفة «الرسالة» على «الكتاب» كشكل يقدم فيه أفكاره، وفى مجال الشعر جعله يفضل «الرباعية» على «القصيدة». واختياره لشكل

الرباعية أتاح له أن يصوغ الخاطرة الشعرية كأنها قانون رياضي أو مسألة منطقية، وانظر إليه يقول:

كل شئ فينا ومنا
نقطة في وجودنا المسكون
أثر من دمومنا جيحون
وشرار من الكبود الجحيم
وثوان من السرود النعيم

مقدمة

فلتكن مثلاً نكون ونرضى السر
وه حالاً أو التنعيم حالاً

نتيجة

والخيام مزاجياً متطوراً ظاهرياً، ومنبسط باطنياً، وانطوائه جعله يعتزل أصحاب السوء والجهال والمشتغلين بالسياسة، ولا يطلب من نظام الملك سوى أن يكفيه من الرزق أن لا يحتاج إلى الناس، وأن يقصر نفسه على الاشتغال بالتفكير والتصنيف والتدريس، على عكس زميله حسن بن الصباح الذي ناشد نظام الملك أن يُشركه في الحكم، وتمرد عليه من بعد، وانفصل بحكم قلعة وكر النسر أو «ألموت» كما كانوا يسمونها، بل وأوعز باغتياله برغم زمالتهما القديمة في الدراسة.

والانبساط الباطن في الخيام هو الذي دفعه أن يقصر كتابته للرباعيات على نفسه وعلى جلسائه، وأن تكون كتابته للشعر في السر، وأن يختلي بنفسه وأوراقه لي طرح فيها أشواقه، ويحبر مباحجه ومسرّاته، أو يعزفها على العود، يقول:

حلّ عيد النيروز والأنس حلّاً
والنسيم الشافى العليل أبلاً
وثغور الأزهار ترشف طلاً
صاح لاحت في دوحنا يد موسى
صاح موت بالروض أنفاس عيسى
عاد فصل الربيع والنفس طابت

وكان يدندن بكلماتها فتساعده أوزان الشعر التي يختارها على إنشادها:

وليالى داود ليست تعود
والمغنى رهن الفنا والعُود
فقم انظر فالיום أزهر عُود
فوقه بلبل يغنى لورد
شفقه السقم من غرام ووجد

والانطواء الظاهر هو الذى كان يشعره الخجل، ويطبعه بالحساسية، ويدفعه إلى التأمل والحذر، والاستغراق فى التفكير.

وهذا الانطواء نفسه هو الذى جعله لا يطلب الزواج، لأنه كان يأثف من مسئولياته الدنيوية، ولا يرى نفسه أهلاً لمرتباته، والانبساط الباطن أعطاه الانفعال للحنو على الأطفال، فلما رأى الصبى من أولاد الأمراء يخدم السلطان بهمة وإخلاص أظهر الحذب عليه، وأثنى على سلوكه، فقال السلطان لا تتعجب من حُسن خدمته على صغر سنه، فإن فرخ الدجاجة إذا تفقأت بيضته، التقط الحَبَّ بلا تعلُّم، وفرخ الحمامة لا يلتقط الحَبَّ إلا بتعلم الزَّقِّ، لكنه إذا كَبُر وصار حماماً، طار وحده هادياً من مكة إلى بغداد!!... وعندئذ اطمأن الخيام وتلاشت حسرته على الصبى.

وأيضاً فقد حكى الإمام البيهقى أنه - أى البيهقى - كان صغيراً، ودخل على والده فى حضور الخيام، فأحسن ضيفهما إليه وسأله عن بيت فى الحماسة، وأبدى له غاية السرور منه وشجَّعه.. ونخلص من ذلك إلى أن الخيام كان محباً للأولاد، حانياً عليهم، شفوفاً بهم، وكان هذا دأبه مع كل الناس، وتلك كانت أخلاقه المفطورة فيه والتي أملاها عليه علمه الواسع وثقافته الموسوعية.

والانفعالية العامة التى طبعت الخيام هى التى صنعت منه شاعراً متمرداً وإن كان تمرده من النمط الفلسفى، ويبدو الخيام فى شعره كأنما هو مشحون بالغضب الشديد على مسائل وجودية كالقضاء والقدر والموت، ويظهر فى رباعياته انفعال الخوف من الموت والمصير انفعالاً سلبياً ورغبة فى تحطيم الكون، يترجمهما الخيام إيجابياً إلى نزعة جدلية ورغبة فى تشكيل الكون من جديد، ليخلص من الشر والجهل والمرض والنقص والعوز والفقر، ويجعله دنيا أفضل أو يوتوبيا وجنة أرضية متخيلة جديدة بالإنسان.

ولعل التمرد عند الخيام من أهم عناصر شخصيته، ويستحق منا أن نخصص له فصلاً وحده، وسيكون بإذن الله هو فصلنا القادم.

الفصل الرابع عشر

عمر الخيام وأدب التمرد

لم يكن الخيام ملحداً أو كافراً أو لا أدرياً - أعوذ بالله - ولكن كان له نمط شخصية سيدنا إبراهيم عليه السلام - يريد أن يعرف. ومن تحصيل الحاصل أن نحكى قصة هذا النبي الذي كان أمة وحده. نمط شخصيته هو نمط الباحث عن الحق والحقيقة، والحائر الذي يتطلع إلى السماء في دهشة وتأمل وتفكر وتدبر - وحاله كحال حي بن يقظان لابن طفيل، نشأ لا يعرف إنسياً، ولا يدري له رباً، ولكنه اعتاد أن يتصفح السماء والكواكب وحركاتها، وجميع الأجسام وضروب الأفلاك، وتحصل له الإدراك أن الكون كله كشخص واحد في الحقيقة، ويحتاج إلى فاعل مختار، وتسائل هل هو حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم؟ وأسئلة أخرى كثيرة، ومقدمات واستنتاجات، إلى أن انتهى إلى إثبات وجود الله، وإثبات صفاته.

هكذا كان سيدنا إبراهيم، وهكذا كان عمر الخيام

ولنراجع رسائله الفلسفية لنعرف أن ما انتهينا إليه هو الحق، ولا تثريب علينا فيه.

والخيام في كتابه نوروزنامه (كتاب النيروز) يبدأه فيقول: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والشكر لله جلّ جلاله، خالق الكون، ومالك الأرض والزمان، ورازق العباد، وعالم السر والجهر، ويقول: بعون الله وحسن توفيقه..

وفي رسالة الجبر والمقابلة يقول - والعاقبة للمتقين، والصلاة على الأنبياء، وخصوصاً على محمد وآله الطاهرين أجمعين، والله المستعان وإليه المفرج.

وفي رسالة الكون والتكليف يتحدث عن: الله الباري الحي القيوم، الحق الأول، واجب الوجود الذي عنه وجود كل موجود، جلّ جلاله، وتقدّست أسماؤه، ولا إله غيره، الذي فاضت الموجودات عنه، منتظمة في سلسلة الترتيب، التي افترضتها الحكمة الحقّة.

ذلك إيمان الخيام إذن - لا شك فيه، والإيمان درجات، وسيدنا إبراهيم طلب أن يُريه الله كيف يحي الموتى - قال أو لم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي (البقرة ٢٥٩)، فلما رأى ببصره اطمأن القلب مستقر الإيمان.

والخيام لم ير فمن له يُطمئن قلبه؟

وعقله كخلية النحل تتزاحم عليه الأسئلة والشكوك فمن له يُثبّت إيمانه؟

ولعله يكون كالذي مرّ على القرية الخاوية على عروشها، وقال أنى يحي هذه الله بعد

موتها؟ ولقد رأى العظام كيف ينشزها الحق ثم يكسوها لحماً، وتبين له فآمن (البقرة ٢٥٩)، فكيف السبيل إلى ذات الإيمان؟

الأسئلة هي نفس الأسئلة، والإلحاح على المعرفة هو نفسه مع هؤلاء الباحثين عن الحق والحقيقة، وهم نسل آدم، وفيهم عن أبيهم - أراد أن يعرف فعصى وذل، وورثوا عنه نفس الداء.

والخيام ابن أبيه، ويريد أن يعرف - وهذا هو جُرمه. ما هو العدم؟ ما هذا الموت؟ لماذا القضاء والقدر؟ لماذا نجى اضطراراً ونرحل اضطراراً؟ ولا يجد الجواب.

ويهرب من اليأس إلى الشِعْر واجتلاء الجمال، لعله يجد الخلاص، ولكن لا خلاص. وتزيد الذنوب حتى لتكون كالجبال - فلولا يطلع الله على السر؟ لماذا الجحيم؟ ويطالع الموت بأمعان، ويثور لأننا ندفن في التراب - ذل وهوان واحتقار وحطة وامتهان! فكيف نرضى به؟ وكيف رضى به الفلاسفة والفقهاء الذين علمونا؟ ويعلم الله أننا لم نتعلم منهم إلا الضلال!

ويسأل نفسه في غضب : يانفس! كيف ترضين بالدنية داراً، تشقين فيها غربة واعتقالاً للأنس؟ مزق اللحم والعظم إذن وعودى لعروش العلى بدار الخلود! ويفلسف الوجود فيشبه الأرض برقعة الشطرنج، والأنام بالبيادق، والقضاء يلعب بنا ويلقى بالواحد تلو الآخر في سلّة الفناء.

ويخلص إلى أن كل شيء مسطور منذ الأزل وإلى الأبد، ولا نملك إبدال سطر بسطر، ولا حرف بحرف، وكل ما ندركه من هذا التيه أننا نجهل ونحن أطفال، ونلحد ونحن شيوخ، بحسب ما هو مكتوب ومقدور - فلماذا يكون الحساب إذن؟

ويعلن لا فائدة من السؤال، وليس أمامنا إلا التسليم، والتوبة، وطلب المغفرة، واستجداء الرحمة، لعله يتوب علينا ويغفر لنا ويرحمنا، وهو التوَاب الفقار الغفور والرحمن الرحيم!

مفتاح شخصية الخيام إذن هو حب المعرفة، وداؤه العضال التمرد، لأنه يريد أن يعرف، فمن لم يعرف يلحقه البوار ويصيبه القلق، ويرزح عليه الهم، ويذرى به الخوف، وللتمرد أدب، والمتمردون أنواع، وتمرد الخيام من النوع الميتافيزيقي الذي يحكي عنه ألبير كامى (أنظر ترجمتنا للإنسان المتمرد). وهو فى حالة الخيام كما نرى تمرد المؤمن

الذى يعرف الإيمان طريقه إلى قلبه فيريد أن يعرفه بعقله، ويبدأ يناقش، ويجد صوته فى حضرة الله، ويتجرأ فيسأله ويطلب إجابات شافية - يطلب أن «يرى» كالنبي إبراهيم، أو كالذى مرّ على القرية الخاوية - ويطلب أن يستقر عقله فيطمأن قلبه.

والتمرد ليس عصيانا، ولا إلحاداً، ولا كفراً، ولا يصدر عن فراغ، وإنما صدوره عن قيمة، لأن الإنسان المتمرّد لم يعد يرى نفسه تابعاً ولا مقلداً، ويريد لوجوده وإيمانه أن يكون أصيلاً. واحترامه لنفسه هو الذى يدفعه إلى طلب المعرفة، وبالمعرفة يزد وعيه فيكسر قيود العبودية ويطلب الحرية - أن يكون حراً فيؤمن بالله كإنسان حر لم تستعبده السوابق، ولا كان تابعاً لتفكير غيره، ولا مؤمناً عن تقليد.

والتمرد الميتافيزيقي فى أول الأمر يريد أن يغيّر الأمور إلى ما ينبغى أن يكون عليه الأفضل والمنطقى والمعقول، ثم يستشعر الحرية فى نفسه، ويعطيه وقوفه على قدميه وتخليه عن الركوع، ثقة أكبر فيتغير مطلوبه، ويريد أن تكون الأمور على ما يراها، وما يريد أن تكون عليه.

وهذه الخطوات تضمّنها تمرد الخيام، فكان شعوره أولاً بأنه صغير مقهور، ثم رفضه ثانياً لوضعه العبودى الذى يرين عليه، والتسليم الأعمى الذى لا مبرر له، ثم إعلانه العصيان ثالثاً، وانبعائه قائماً يواجه السماء ويناقش ويطلب أن يعرف، وأن تتغير الأوضاع، وأن يُعاد تشكيل الوجود للأفضل، فيتوفر الرزق للجميع، ولا يمرضون، ولا يجهلون، ولا يموتون، ولا يكون هناك قضاء ولا قدر، ويعيش الكل فى نعيم مقيم.

وتمرد الخيام الميتافيزيقي نوع من الاحتجاج يقوم به إنسان ضد واقع مفروض على كل الناس.

والتمرد الميتافيزيقي يحتج على وضعية الإنسان فى الكون، ويتوجه احتجاجه ضد عذابات فى الحياة، والمظالم والشرور والآثام والأمراض والجهل والفقر والموت.

والتمرد الميتافيزيقي كما يقول كامى لا ينكر وجود الله، ولكنه يثبت، ويطلب إليه تغيير الأوضاع، وما يترسمه للتغيير هو يوتوبيا أو أرض أحلام من صنعه هو، ترتفع فيها الوضعية القائمة، وتحل محلها أخرى أكثر عدلاً وأجلب للسعادة.

والتمرد الميتافيزيقي أنواع أيضاً، والنوع الذى نحن بصدد - نوع الخيام - هو النوع الفنان المبدع الذى ينفع بالتمرد، ويعبر بأدبه عما يجيش فى صدره من وجدانات وما يعتمل فى عقله من أفكار - وجدانات وأفكار تمرد، فيها عصيان ورفض للواقع. والتمرد الميتافيزيقي

الفنان كالخيام يريد تغيير الواقع للأجمل ، ولكنه لا يغيّره بيديه، ولا بالقوة، وإنما يغيّره بالفن،
بأن يتصور الدنيا الجديدة ويطرحها خيالات وعبارات فى أدبه.
والمتنرد الميتافيزيقى من أجل ذلك شاعر، وسيجد نفسه يقول الشعر، يؤكد به قبح وبشاعة
العالم ، ويخلق به الجمال و يتحدى الواقع ويجادله بالشعر، ويتعالى بالشعر عليه.
ويبدو أن الأدب العظيم والرفيع هو أدب المتنرد الذى يخلق به الفنان عالما آخر أسمى من
هذا العالم، وإن كانت أقدامه مفروسة فى أرضه، إلا أن هامته مُشرعة ومرفوعة صوب
السمااء....

وهكذا فيما يبدو كان أدب الخيام!

الفصل الخامس عشر

عمر الخيام وأبو العلاء المعري - هل هما صنوان؟

لعله من الظلم البين أن نقارن بين الخيام والمعري. ولم تكن بنا حاجة إلى عقد مثل هذه المقارنة لولا المشابهة الملحوظة بين موضوعات المعري وكلماته في بعض أشعاره، وبين ما ذهب إليه الخيام في الكثير من رباعياته، مما يمكن اعتباره ترديداً ونقلاً عن المفكر العربي الذي كان وما يزال أعجوبة من أعاجيب العبقرية العربية والإسلامية .

والشاعران برغم البون الثقافي بينهما والاختلاف في اتجاهاتهما وشخصيتيهما، إلا أنهما في النهاية من المفكرين الإسلاميين الذين عانوا القلق الميتافيزيقي، وزاوجوا بين الشعر والفلسفة وكانا من أدباء التمرد، سواء في الشكل الفني أو المضمون الفكري، وكانا ينشدان بأديهما أو شعرهما خلق عالم جديد أفضل وجدير بالإنسان.

والشاعران تناولا الزهد والدنيا والدين والأهل والناس والمجتمع ومسائل الفلسفة والميتافيزيقا، وربما كانت هناك ملابسات في حياتيهما تقضي بالمشابهة أيضاً في التربية والتعليم، فلقد عاشا عصريين من عصور القلق والفتن والاضطربات، وكانت نوافذ الفكر مفتوحة على مصاريعها، فالتقت فيهما روافد ثقافية شتى، ونهلا من كل الثقافات والفلسفات، واطلعا على كل التيارات الأدبية والعلمية والفكرية. وظهر كل ذلك على أشعارهما، فأتتهما بنفس التهمة : الزندقة وإنكار البعث والمعاد والحساب،

وكانت لهما شطحات دينية واجتهادات إشراقية، وتشابهاً فنياً فكان أحدهما عاشقاً للجمال في الصورة والصوت، والثاني بحث عنه في الكلمة وبناء الفكرة، وعاش كلاهما وجوداً أسياناً، وتجرداً ورفضاً الزواج عن مبدأ، واعتزل إخوان السوء، وتنكبا السياسة، وجرباً النُسك وكانا من رهبان الفكر، وعاشا للفلسفة واقتاتا بها، ولم يختلف موتهما عن حياتيهما، فماتا ميتة فلسفية يستحقانها .

والمعري يجيء قبل الخيام، وكانت ولادته نحو سنة ٣٦٣هـ، ومرض بالجدرى فذهب ببصره سنة ٣٦٧هـ، وتوفي سنة ٤٤٩هـ .

ويبلغ التأثير والتأثر بين الشاعرين إلى حد أن بعض الرباعيات تأتي كأنها ترجمة للمعري - كهذا البيت الذي يقول فيه المعري :

خطوب تألت لا يزال معذبا * أخوها وحلت كل كف وساعد

ومثله في الوزن والقافية والكلمات عند الخيام:

إذا قنعت نفسي بميسور بُلغة * تحصلها بالكد كفى وساعدي

ومما قاله المعري وله مشابهة عند الخيام وبينه النقاد وأفاضوا في شرحه:

اجتنبُ الناس ومَشُ واحداً * لا تظلمُ الناسَ ولا تُظلم

فلا يفرك بشرٌ من صديق * فإن ضميره إحَنٌ وخِبٌ

وليس عندهم دين ولا نسك * فلا تفرك أيدي تحمل السُّبُحاً
وكم بشيوخ غدواً بيضاً مفارقهم * يُسَبِّحُونَ وباتوا في الخنا سُبُحاً

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما * ديانتكم مكر من القدماء

إذا رجع الحصيف إلى حجاه * تهاون بالشوائع وازدراها

حياةٌ ثم موتٌ ثم نشورٌ * حديثُ خرافةٍ يا أم عمرو

مساجدكم و مواخيركم * سواء، فبُعداً لكم من بشرا

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا * ولكن بأمر سببته المقادر

ما باختياري ميلادي ولا هرمي * ولا حياتي - فهل لي بعد تخييري؟

أرى شواهد جبر لا أحققه * كأنّ كلاً إلى ما ساء مجرور

أرواحنا معنا وليس لنا بها * علم فكيف إذا حوتها الأقبر؟

نفارق العيش لم نظفر بمعرفة * أي المعاني بأهل الأرض مقصود
لم تعطنا العلم أخباراً يحيى بها * نقل ولا كوكب في الأرض مرصود

نمر سراهاً بين هُدمين مالنا * لبثاً كأننا عابرون على جسر

وما تريد بدار لست مالكةا * تقيم فيها قليلاً ثم تنطلق

الله هوّرنى ولست بعالم * لِمَ ذاك؟ سبحان القدير الواحد

ريب الزمان مفرّق الإلفين * فاحكم إلهي بين ذاك وبينى
أنهيت من قتل النفوس تعمداً * وبعثت أنت لقتلها ملكين؟
وذهمت أن لها معاداً ثانياً * ما كان أغناها عن الحالين!

سألتوني فأصيتني إجابتكم * من أدعى أنه دار فقد كذبا

أقر بأن لي رباً قديراً * ولا ألقى بدائعه بجمد

جميعنا يخبط في حنّدر * قد استوى الناشئ والكهل

خفف الوطء ما أظن أديم الأ * رض إلا من هذه الأجساد
وتبيحُ بنا وإن قدم العهد * سد هوان الأبناء والأجداد
سرٌّ إن أسطعت في الهواء رويدا * لا اختيالاً على رفات العباد

وما نفيق من السكر المحيط بنا * إلا إذا قيل هذا الموت قد جاء

فلا يمس فخاراً من الفخر عائد * إلى عنصر الفخار للنفع يضرب
لعل إناءً منه يُصنع مرة * فيأكل فيه من يشاء ويشرب
ويُنقل من أرض لأخرى وما درى * فواهاً له بُعداً لبلى يتغرب

لعل مفاصل البناء تضحى * طلاءً للسقيفة والجدار
وكم وطئت أقدامنا في ترابها * جبين أخى كبر وهامة أبلج

وما الناس إلا خالفٌ بعد سالفٍ * كذلك نبتُ الأرض يعقبه النبت

تيمموا بترابى علّ فعلكم * بعد الصمود يوافيني بأغراضى
وإن جُعِلْتُ بحُكم الله فى خَرْفٍ * يقضى الطهود فإنى شاكر راضى

خذا الآن فيما نحن فيه وخلياً * غداً فهو لم يقدم، وأمس قد مرأ

إنما نحن فى ضلال وتعليل * فإن كنت ذا يقين فهاته!

أرى الأشياء ليس لها ثبات * وما أجسامنا إلا نبات

أرى فلكاً ما زال بالخلق دائراً * له خبرٌ هذا يُصابُ ويُخبأ

بلوت أمور الناس من عهد آدم * فلم أر إلا هالكا إثر هالك
إذا كان هذا الثوب يجمع بيننا * فاهل الزوايا مثل أهل الممالك

أراك الجهل أنك في نعيم * وأنت إذا افتركت بسوء حال
وما سمحت لنا الدنيا بشيء * سوى تعليل نفس بالأحوال

يسار وعُدم وإذكارٌ وفلأ * وعزٌ وذلٌ كل ذاك ضرور

ربّ متى أرحل عن هذه الدنيا * فإنني قد أطلت المقام
لم أدر ما نجمي ولكنه * مذ كان في النحس جري واستقام

والخير والشر ممزوجان ما افترقا * فكلُّ شَهِدٍ عليه الصاب مذرور

الفصل السادس عشر

الترجمات العربية للرباعيات

حظى الخيام بما لم يحظ به شاعر آخر من الترجمات العربية، فحتى شكسبير لم يُترجم مثل ما تُرجم الخيام، وبلغ عدد الترجمات العربية له خمساً وخمسين ترجمة:

- منها سبع ترجمات بالعامية: أولها ترجمة حسين مظلوم سنة ١٩٤٤ عن ترجمتي السباعي والبستاني، وعدد رباعياتها ١١٥ رباعية؛ ثم ترجمة فاضل بن حمود إلى الموالي المسبوع العراقي عن ترجمة النجفي سنة ١٩٤٩؛ وترجمة عباس الترجمان زجلاً سنة ١٩٤٩؛ وأرثر ضو اللبناني باللهجة العامية اللبنانية سنة ١٩٦٢، وترجم ٧٥ رباعية عن فيتزجيرالد؛ وأحمد عبد الجبار بالعامية العراقية سنة ١٩٦٦، وترجم ١١٦ رباعية عن أبي شادي؛ وأحمد سليمان حجاب بالعامية المصرية سنة ١٩٧٥، وترجم ١٨١ رباعية عن أحمد رامي، ومحمد رشا، وترجم ١٠٦ رباعية زجلاً عن توفيق مفرج سنة ١٩٧٥.

- وثلاث عشرة ترجمة نثرية: أولها ترجمة أحمد حافظ عوض لتسع رباعيات عن الإنجليزية، في مقال له عن شعراء الفرس، بالمجلة المصرية سنة ١٩٠١؛ ومصطفى وهبي القل سنة ١٩٢٢، وترجم ١٥٥ رباعية عن التركية والفارسية؛ ومحمد المنجوري سنة ١٩٢٣، وترجم ست عشرة رباعية عن فيتزجيرالد؛ والزهاوي سنة ١٩٢٨، وترجم ١٣٠ رباعية عن الفارسية؛ وأحمد الصراف سنة ١٩٣١، وترجم ١٩٨ رباعية عن الفارسية؛ وترجمة همايون سنة ١٩٣٩ لخمس رباعيات عن الفارسية؛ وهيسى الناموري سنة ١٩٥٤، وترجم ثمانى رباعيات عن الإيطالية؛ ونويل عبد الأحد سنة ١٩٥٨، وترجم ٧٥ رباعية عن فيتزجيرالد؛ ودكتور محمد غنيمي هلال سنة ١٩٦٥، وترجم ٢٣ رباعية عن الفارسية؛ وأبو النصر مبشر الطرزى الحسينى، وترجم أربعين رباعية سنة ١٩٦٧ عن الفارسية؛ والدكتورة إسعاد قنديل، وترجمت اثنتى عشرة رباعية عن الفارسية سنة ١٩٧٥؛ والدكتورة مريم محمد زهيرى، وترجمت إحدى وعشرين رباعية عن الفارسية سنة ١٩٨٦؛ وبدر توفيق وترجم ١٠١ رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٨٩.

- وثلثان وثلثون ترجمة شعرية: أولها ترجمة إسكندر معلوف لست رباعيات عن الإنجليزية، نشرها في الهلال سنة ١٩١٠؛ ووديع البستاني سنة ١٩١٢، وترجم ثمانين رباعية عن فيتزجيرالد وآخرين؛ وعبد الرحمن شكرى، وترجم ثلاث رباعيات عن فيتزجيرالد سنة ١٩١٣؛ وعبد اللطيف النشار، وترجم سنة ١٩١٩ سبعةً وعشرين رباعية عن

فيتزجيرالد؛ **ومحمد السباعي**، وترجم سنة ١٩٢٢ عدد ١٠١ رباعية عن فيتزجيرالد؛ **ومحمد الهاشمي** سنة ١٩٢٣، وترجم ١١٣ رباعية عن ترجمة الصراف النثرية؛ **وأحمد رامي** ١٦٨ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٢٤، **والمازني** ثلاث عشرة رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٢٤؛ **وأمين نخلة** إثننا عشرة رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٢٥؛ **والزهاوي** ١٣٠ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٢٨؛ **والنجفي** ٣٥١ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٣١؛ **وأبو شادي** ١٣٠ رباعية عن الزهاوي سنة ١٩٣١؛ **وإبراهيم العريض** ١٥٢ رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٣٣؛ **والعقاد** رباعية واحدة عن فيتزجيرالد سنة ١٩٤٢؛ **ونور الدين مصطفى** ثلاث رباعيات سنة ١٩٤٤؛ **وتوفيق مفرج** ١٠٧ رباعية بالشعر الحر عن فيتزجيرالد سنة ١٩٤٧؛ **ومصطفى جواد** ١٨ رباعية سنة ١٩٤٩ عن الصراف؛ **وطالب الحيدري** ١٥٩ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٥٠؛ **وعبد الحق فاضل** ٣٨١ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٥٠؛ **وأحمد أبو شادي** ١٠٨ رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٥٢؛ **ومحمد حسن عواد** ست رباعيات عن الصراف سنة ١٩٥٥؛ **وجميل الملائكة** ٥٠ رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٥٧؛ **ومهدي جاسم** ١٨٢ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٦٤؛ **وحكمت فرج البدرى** ١١٠ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٦٤؛ **وجعفر الخليلي** رباعية واحدة عن الفارسية سنة ١٩٦٥؛ **ومحمد مهدي كبه** رباعية واحدة عن الفارسية سنة ١٩٦٥؛ **ومحمد جميل العقيلي** ٧٩ رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٦٦؛ **وقيصر المعلوف** ٨٦ رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٦٨؛ **وعامر بحيري** ٧٥ رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٧٨؛ **وتيسير سيول** ٢٩ رباعية بالشعر الحر سنة ١٩٨٠؛ **ومحمد بن تاويت** ١٥٠ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٨٥.

وتتفاوت هذه الترجمات في قدرتها على توصيل المعاني، وسبك العبارة سبكاً يعادل سبك الخيام لها، وإيراد الألفاظ المساوية من حيث الجرس والمبنى والمعنى. وتتفاوت كذلك من حيث فهم المترجم للنص، وتشبّعه به، واستيعابه للفلسفة التي تتضمنه، وكلما كانت شخصية المترجم فيها الكثير من شخصية الخيام تكون قدرة المترجم على تمثيل أفكار الخيام، ناهيك عن أنه يتوجب على المترجم أن يكون متقناً للغتين، ومتمرساً بالترجمة، ومتذوقاً للأدب، وواعياً بما يمثله الخيام في بلده من مكانة أدبية، وما يمثله النص من قيمة أدبية في التراث العالمي. وقد يبدو أن الناثر أقدر على الوفاء بالترجمة من الشاعر بسبب ما يفرضه الشعر من قيود قد تدفعه دفعا إلى أن يحيد بالترجمة عن النص اضطراباً منه لا اختياراً. وقد يبدو كذلك

أن الشاعر المترجم أقدر على فهم النص الخيامي من الناثر المترجم، وأصدق في القيام بمتطلبات الشعر، وأوفى في التعبير وأفصح. وكثيراً ما تستلزم الترجمة تزيّداً على النص يجد المترجم نفسه مدفوعاً إليه، وقد يستلزم إنقاصاً، أو تحويراً ليناسب بين روح الثقافة هنا وهناك.

والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها أن كثرة التراجم للنص الواحد قد تبدو كما لو كانت لوحات مختلفة لموضوع واحد، وكل لوحة تمثل مذهباً في الرسم والتصوير يختلف عن الآخر.

(١)

ترجمة وديع البستاني

كان وديع البستاني (١٨٨٦ - ١٩٥٤) أول من نقل الرباعيات عن الشاعر الإنجليزي فيتزجيرالد سنة ١٩١٢، وسهّلت له معرفته بالإنجليزية وشاعريته أن يترجم روح القصيدة الإنجليزية، ولم بأفكار الرباعيات ويصوغها شعراً، حتى أن الكثيرين قد تابعوه على ما ذهب إليه لجودة ترجمته ورصانة أسلوبه.

والبستاني درس في الجامعة الأمريكية في بيروت، وهو من أصول فلسطينية، واشتغل بالقضية الفلسطينية، وكان شغوفاً بالأدب والفلسفات الشرقية، فترجم المهرات الهندية نظماً، ومختارات من شعر طاغور، وكتب الكثير في التعريف بالأدب الفارسي، وكانت له مجاهدات في توحيد الصف العربي للمسلمين والمسيحيين، وله هذان البيتان الشهيران:

ولئن عدّ الأديان ناساً وفرّقوا * فما كنتُ في الأوطان إلّا موّحداً
نحن النصارى الأقربون مودة * لكم وقد صدق النبى محمد

ويؤكد البستاني أن بعض الرباعيات منحولة على الخيام، وكان فهمه لشخصية الخيام أنه شاعر مسلم، متفتح، واسع الاطلاع، طليق الفكر من قيود التقاليد، وشديد الجرأة على المجاهرة باعتقاده المطابق للمعقول ولو جاء مخالفاً للمنقول. وكان حرص البستاني شديداً أن ينقل الرباعية من البيت الفارسي إلى البيت العربي، ومن الرباعية إلى السباعية، وأن يجعلها ملحمة واحدة، وقسمها إلى افتتاحية ونشيدتين، ونظمها على البحر الخفيف.

وقد وصف الشاعر العراقي النجفي ترجمة البستاني بأنها عمل جميل مؤثر يتسم بالرقّة

والإحساس والسلاسة والروعة الشعرية مما يفتن اللب ويهيج الشجر. واعتبرها مصطفى لطفى المنفلوطى نعمة أسداها لأبناء الضاد استحق عليها أن تُكثَّم يده البيضاء على هذه الزهرة الجميلة التى ستنبت حولها زهرات أخرى. ويقصد بالزهرات الترجمات اللاحقة المماثلة. وقد استشهدنا بترجمة البستاني فيما أوردناه من شعر الخيام خلال هذه الدراسة، فكل سباعية أوردناها هى من ترجمة البستاني.

(٢)

ترجمة النشار

عبد اللطيف النشار (١٨٩٥ - ١٩٧٢) ترجم ٢٨ رباعية سنة ١٩١٩ عن فيتزجيرالد، والنشار من الإسكندرية، وكان جده وأبوه شاعرين، ولم يكمل تعليمه، ومارس الصحافة والترجمة، وكان به شغف بالأدب الإنجليزي، وحياته بها الكثير مما ذكره فيتزجيرالد عن الخيام. وكان النشار مولعا بمعارضة كبار شعراء الغرب والشرق، وترجم لكثير من الأعاجم كالسعدى والشيرازى، وله ترجمات شعرية عن التوراة، وترجم لتنيسون وشكسبير وملتون، وقال العقاد فى دواوينه إن فيها شعراً لا شك فيه، وفى صاحبها شاعرية لا شك فيها. وقال عنه يحيى حقي كأنه قضى عمره كله يجرى وراء غاية تهرب منه، ربما هى السعادة، وربما النجاح، وقد تكون معنى الوجود، أو ربما يسعى لمواجهة نفسه ولقائها وجها لوجه، وربما تكون غايته لقاء الله وجها لوجه. والنشار مكافح وصوفى معا، يقول النشار:

قد كنت أبحث فى الحياة وفى الوردى * وأسائل العلماء والحكماء
وأدير فى الغيب المحجب نظرة * على أرى وسط الظلام ضياء
فرايت ما قالوه وهماً باطلا * يغرى النفوس وما يبيل ظمأ
فاتركهم واتبع خطاى فإننى * ألفيت قول العالمين هباء

وصدق من قال إن شعر النشار تعريب وليس ترجمة، فهو يتصرف كثيراً، ويترك ما يذكر بالبيئة الفارسية، ويعمم المعانى فيجعلها حكمة، وهو ما نفتقده عند فيتزجيرالد الذى يترجم عنه، وبه طلاقة، ومعانيه أوضح من فيتزجيرالد، ونقل النشار سبعا وعشرين رباعية، نشرها فى ديوان «نار موسى»، إلا أن أهل بيته ذكروا أنه ترك ترجمات أخرى على صفحات النسخة الإنجليزية لفيتزجيرالد، ومنها:

طالما خضنا غمار الفلسفة * وسمعنا من صواب وسفه
وخطبنا في دياج دامسة * ثم صرنا حيث كنا أولا
لم نسر نحو الهدى قيد ذراع

وواضح أن أسلوبه فيها يختلف، وكذلك الإيقاع وعدد الرباعيات، وجميعها من تأليف الشاعر محمد السباعي، وأخطأ أهل الشاعر والناشر والمشرّف على الديوان من بعده حيث ظنوها له. ويبدو أن النشار قد رصد ترجمة السباعي إلى جانب الأصل الإنجليزي ليقارن بينهما.

(٣)

ترجمة السباعي

الشاعر محمد السباعي (١٨٨١ - ١٩٣١) والد الروائي يوسف السباعي، وكان مغرماً بالترجمة، ويبدو أنه كان يميل إلى التفسير النفسي للأدب فردّ سيكولوجية الخيام إلى سيكولوجية الشعب الفارسي، وقال بلا شعور جمعي يُنطق الشاعر بلسان أمته فيكون شعره مرآة لها. وترجم من الرباعيات ١٠١ رباعية عن فيتز جيرالد، وانتقدها البعض لأنها دون ترجمة البستاني من حيث السبك والسلاسة والرقّة، وأرجعوا ذلك لاشتغالها على ألفاظ مهجورة وتعابير ثقيلة على الأسماع، وبرّروا لذلك عدم اشتغالها، ونسبوا للسباعي أنه سطا على هذين البيتين للشاعر العربي ابن وكيع المصري المتوفى سنة ٣٩٣هـ:

فردّ الطير فنّبه من نَعَس * وأدر كاسك فالوقت خلّس
سُلّ سيف الفجر من غمد الدجى * وتعرّى الصبح من ثوب الفلّس
وجعلهما في صدر النشيد الأول حيث قال:

فردّ الطير فنّبه من نَعَس * وأدر كاسك فالعيش خلّس
سُلّ سيف الفجر من غمد الفلّس * وانبرى في الشرق رام أرسل
أسهم الأنوار في هام القلاع

ولعله لهذا التباس الأمر على حلمي مراد صاحب «كتابي» فلماً عدّ المترجمين للخيام اعتبر ابن وكيع منهم وذكره مع البستاني ورامي والزهاوي والهاشمي والصراف من أدباء لبنان ومصر والعراق الذين تصدّوا لترجمة الخيام.

والسباعى صاغ الرباعيات فى ثلاثة أناشيد، ومنها:

دع رجال العلم فى شغب الجدل * ينفقون الدهر فى قيل وقيل
كل شئ فى الوردى إلك محال * غير موت بات يطوى أملا
ليس يذكو بعدما يخبو شعاع
طفت يوما حول خزانة لبق * يصنع الأكواب من طين لثوق
لطمت كفاه من عنف وخرق * طينة فاسترحمت وجلا
قالت ارفق لا تكن فظ الطباع

(٤)

ترجمة أحمد رامى

ترجم رامى رباعياته عن الأصل الفارسى، واختار من كل ما نُسب إلى الخيام ما تحقق له مصدره، ونشر مما تجمّع له ١٦٨ رباعية سنة ١٩٢٤، وكان أظهر ما رآه فى فلسفة الخيام أنه ينعى على قصر الحياة ويطلانها، ويتراوح بين التفاؤل والتشاؤم، وأنه قدّرى ومتصوف، وتقى ومستهتر، وأميل ما يكون إلى اليأس إلى حد السخرية من الحياة والضحك من كل شئ فى الوجود، ويرجع رامى الفضل فى انتشار الرباعيات إلى خصائص الرباعية نفسها، من حيث أن كل واحدة تقوم بمعنى واحد، وكل بيت يقوم بفكرة واحدة. ويصف رامى آراء الخيام بأنها قصيرة تجعل لأسلوبه روحا خاصا يختلف عن روح معاصريه من الشعراء، وأنه يبدو فيها كالروح الخائر المتلمس للهدوء والحقيقة فى كل مكان.

واختار رامى لترجمته بحر السريع فى قالب الرباعى الأعرج ماعدا الرباعية العاشرة فقد نظمها فى الرباعى الكامل، وأخطأ الأستاذ أحمد الجندى فى مقدمته لترجمة النجفى عندما ذكر أن رامى ترجم رباعياته عن الإنجليزية، واعتبر ذلك نقصا كبيرا فى الترجمة فأظهر انحيازا عنصريا بغياضا حكّمه فيما لم يعلم. وانتقد على رامى بيته الذى يقول فيه:

فلا تتب عن حسو هذا الشراب * وإنما تندم بعد المساب

وقال إنه لا يظن أن الخيام يقنع من الشراب بالحسو، لأن العرب تقول يوم كحسو الطير تشبيهاً له بجرع الطير للماء في سرعة انقضائه. وتقول نومه كحسو الطير إذا نام نوماً قليلاً. وكان بوسع رامى أن يقول شرب هذا الشراب أو كرهه، فذلك أدلّ على الرغبة في الإكثار، وهو ما كان يصنعه الخيام، ولكننا نرد عليه بأننا قد لاحظنا أن الزهاوى شاعر العراق قد استخدم الحسو أيضاً ولم ينتقده الجندي كمنقده لرامى!! – ويقول: وكلمة «فإنما» غير مطمئنة في الشطر الثانى، وكان يمكن أن يقول فأنت قد تندم بعد المتاب، أو أن يقول فربما تندم بعد المتاب. وفي الرباعية التى تبدأ يا مَنْ يحار الفهم فى قدرتك، الأجمل أن لا تكون قافية طاعتك مع رحمتك، لأن الألف فى طاعتك تجعل القافية مختلفة، وهذه ألف التأسيس التى يجب التزامها فى القوافى، وكان يمكن لرامى أن يقول وتطلب النفس حمى قدرتك بدلا من وتطلب النفس حمى طاعتك.

على أن كثيرين أعجبهم ترجمة رامى، وقالوا عنها إنها أقرب التراجم إلى روح الخيام، وأنها أدق كثيراً فى الأنغام التى نقلت موسيقى الخيام فى شفاعية، إلا أن رامى من ناحية أخرى كان يضحى أحيانا بالكلمة من أجل المعنى العام للرباعية. وقد استشهدت فى هذه الدراسة كثيراً برباعيات رامى، فكلما كانت هناك رباعية فى بيتين فهى له.

(٥)

ترجمة المازنى

ترجم المازنى ثلاث عشرة رباعية عن فيتز جيرالد سنة ١٩٢٤، نظمها على بحر الرمل وبالقالب الرباعى الفارسى. وامتدح العقاد الترجمة وقال كلاماً عجيباً – قال: ولست أغلو ولا أحجم عن التحدى إذا قلت إننى لا أعرف، فيما عرفت من ترجمات للنظم والنثر، أديباً واحداً يفوق المازنى فى الترجمة ويملك هذه القدرة شعراً كما يملكها نثراً، ويجيد منها اللفظ كما يجيد منها المعنى والنسق والطلاوة. ويحكى العقاد فى معرض الحديث عن المازنى فى الترجمة، أنه فى سويغات معدودات استطاع أن يترجم بعض الرباعيات ترجمة أمينة ملتزماً بكلام الخيام. وليس فى الترجمة فكرة مقحمة أو عبارة محشوة، وليس فيها معنى ناقص أو فتور فى روح الشعر ومؤداه، بل تراجعها على الترجمة الإنجليزية فتكاد لا ترى هناك كلمة متأخرة عن موضوعها إلا فيما يقضى به اختلاف اللغتين.

وقد قارنًا الترجمة فعلا بالنص الإنجليزي فتبين لنا كل العيوب التي ادّعى أن الترجمة تخلو منها، فالرباعية الأولى مثلا التي يقول فيها المازني:

خضتُ في عهدى غمار الجدل * وسمعت الشيخ يتلوه الولي
غير أنى كنت ألقى أبدا * مخرجى بعد عنائى مدخلى
وأصلها فى الإنجليزية:

Myself when young did eagerly frequent
Doctor and Saint, and heard great argument
Aout it and about: but evermore
Came out by the same door as in I went

وكما ترى إن المازني ينقصه أن يقول خضت «بحماس» بدلا من خضت فقط، كما أن «يتلوه» زائدة، والمعنى متعثر فى البيت الثانى، وهكذا فى بقية الرباعيات، وما نعترض عليه فى كلام العقاد هو مغالاته الشديدة فى امتداح المازني.

(٦)

ترجمة الزهاوى

قام جميل صدقى الزهاوى (١٨٦٣ - ١٩٣٦) شاعر العراق بترجمة ١٣٠ رباعية عن الأصل الفارسى، نثراً ثم شعراً سنة ١٩٢٨، وراعى فى ترجمته الشعرية نفس البحر الذى عليه الرباعيات، ولقد الخيام فى كثير من قوافيه، ويبدو أن ما أعجب الزهاوى فى الخيام هو ما يظهر عليه من اضطراب فى شخصيته وفلسفته، والزهاوى نفسه كانت حياته كثيرة المفارقات، وذكر عن نفسه أن اسمه فى صباه كان «المجنون» لحركاته غير المألوفة، وفى شبابه «الطائش» لنزعه إلى الطرب، وفى كهولته «الجرئ» لمقاومته الاستبداد، وفى شيخوخته «الزنديق» لمجاهرته بأرائه الفلسفية، وكان الزهاوى يدرس الفلسفة الإسلامية، وتأثر شعره بما كان يعلم، وهو ينسب إلى زهاو التى منها أبوه وهى الآن من بلاد فارس، ولذلك نظم الشعر بالعربية والفارسية، ووقر فى ذهن ووجدان الزهاوى أن عدد الرباعيات الحقيقية التى يمكن نسبتها إلى الخيام لا يزيد عن المائتين، وذهب إلى عدم مناسبة الكثير مما نُسب إلى الخيام لمزاجه وفلسفته وأسلوبه، وأرجع الانتحال لتقدم العهد عليها وتداولها بين النساخ، وقال إن الرباعيات هى الخيام نفسه، وهى صدى لما كان يفكر فيه ويشعر به، وبها كبر الخيام عند أهل زمانه وفى هذا العصر، ويرى الزهاوى أن من الرباعيات ما هو غث تافه، وما هو رائع ثمين، ولعل الغث منها هو المدسوس.

نماذج من رباعيات الزهاوي في العفة والأخلاق

كان ليلٌ من قبلنا ونهار * ونجوم تلج بالسودان
رب أرض وطنتها هي كانت * عين حسناء في قديم الزمان

عامل الناس بالولاء جميعا * من يسى فهو بالسلام خليق
فإذا كدتُ فالصديق عدو * وإذا حدثُ فالعدو صديق

ما مضى فات والذي سوف يأتي * مختلف في خيامب الشبهات
اغتنم وقتك الذي أنت فيه * ثم لا تحتفل بماض وأت

في العشق

إنما العشق في الشباب جلاء * لحياة الفتيان والفتيات
أيها الغافل البعيد عن العشق * تعشق فالعشق كل الحياة

مناجيات

أنا عقلي لا يستطيع وإن حاول * عمراً في نفسه إثباتك
أنا مالي بكماله ذاتك علم * إنما الذات منك تعرف ذاتك

(٧)

ترجمة النجفي

أحمد الصافي النجفي شاعر عراقي، وترجمته للرباعيات ثاني أكبر الترجمات، وكما قيل أدقها، ويصف طريقته بأنها تعريب، وبلغ عدد ما ترجمه ٣٥١ رباعية، نشرها سنة ١٩٣١،

وكان همه فيها أن ينقل المعنى شعراً بحيث لا يبدو عليه أثر تكلف النقل، ويقترب قدر الطاقة من الذوق العربى، وألجأه ذلك أحيانا أن يفرغ الرباعية الواحدة فى أكثر من عشرين سبكاً حتى يختار من بينها. وكثيرا ما كان يضحي بخياله الشعري فى سبيل هذه المهمة. وكانت هناك رباعيات جميلة لم يستطع أن يبرز معانيها كاملة فآثر أن لا يترجمها اعترافا بعجزه وقصوره. وانتقدت ترجمته لأنه لم يحتفظ بالدوبيت الوزن الأصيل للرباعيات، ولم يقيد نفسه بوزن يطرد فى كل الرباعيات حتى لا تمكّه الأذن إذا تكرر. وكان النجفى أول من نبّه إلى المشابهة بين الخيام والمعري، وبينه وبين شعراء آخرين.

ولقد استشهدت فى هذه الدراسة بنماذج من رباعيات النجفى وخاصة فيما يتعلق بشطحات الخيام، وبفلسفته فى القضاء والقدر والموت وغير ذلك، مثل:

إلهى قل لى من خلا من خطيئة
وكيف تُرى ماش البرىء من الذنب
إذا كنت تجزى الذنب منى بمثل
فما الفرق ما بينى وبينك يا ربى؟

(٨)

ترجمة أبى شادى

عثر الدكتور أحمد زكى أبو شادى فى الخيام ورباعياته على أصداء لحياته المضطربة وتساقلاته فى الكون، فنظم شعراً ١٣٠ رباعية على منوال الخيام سنة ١٩٣١، واعتمد فيها على الترجمة النثرية الحرفية للزهاوى، إلا أنه كما قيل قد يكون المورد واحداً وتختلف الأنواق فى النظم والاستيعاب، فمثلاً ترجم الزهاوى نثراً «سأطرب على الوجه الجميل ما استطعت، وأعيش رغداً بجانب النهر حيث الخمر والزهر. شربتها فى الماضى، وأشربها اليوم، وسوف أشربها»، ثم نظمها شعراً فقال:

لا أعاف السلاف ما دمت حياً * قد أصاب ارتياحهم شاربوها
إننى قد حسوتها قبل هذا * وكما قد حسوتها أحسوها

وهذا أو نحوه أرتأى أبو شادى أن ينظمه من نفس البحر الذى منه شعر الخيام:

سوف أصفو على المحيا الجميل * ما استطعت النعيم في قرب نهر
حيث زهرة وخمرة احتسبها * مثل عهد مضى وعهد سيجزى

ويبدو أن الزهاوري لم يلتزم في شعره بترجمته النثرية للرباعيات، والتزمها أبو شادي، فكان أصدق بالمقارنة للأصل، يقول أبو شادي:

علم الله عندما جعل الطينة * خلقاً ما سوف يصدر منا
ما ذنوبى إذن بغير رضا * فلماذا أسام حرقاً وغبنا

حينما ركب الإله الطباعا * كيف لم يجعل الكمال مداها
إن يكن خصها به فلماذا * هداها أو هوت فمن ذا يراها

(٩)

ترجمة عبد الحق فاضل

اعتمد المترجم وهو ينقل الرباعيات إلى العربية على الأصل الفارسي، ومنه ست نسخ كانت مرجعه فيما اقتنصه من الرباعيات «الشروذ» التي تمثل جوانب من تفكير الخيام، وبعضها معروف، وبعضها لم يسبقه إليها أحد في العربية، وتعتبر ترجمة عبد الحق أكبر الترجمات قاطبة إذ بلغت ٢٨١ رباعية نشرها سنة ١٩٥١. ويصف طريقته في النقل فيقول إنه لم يفوت نكتة، ولم يقدم ولم يؤخر، ولم يحور، ولم يبيع لنفسه التصرف إلا بمقدار ضرورة الوزن والقافية. ويلاحظ أن الخيام أوجز بعض معانيه، ومط بعضها، وأكثر من ذكر كلمات بعينها من أوصاف الجمال في النساء كالخد والطرّة. وبعض الرباعيات اختلف نصّها الفارسي باختلاف الروايات، وهناك رباعية «قبيحة» جعلنا ما فيها من فاحش القول نعتقد أنها ليست للخيام. والشطران الثالث والرابع منها يقولان أنا يا أهل الصلاح لم أجرم في حق الشرع إلا بارتكابى للغدر واللواط والزنا. والنصوص الفارسية التي تذكر هذه الرباعية تعيد فيها وتزيد، ويؤكد عبد الحق أن بعض الرباعيات على قدر كبير من الغثاثة، وبعضها قد ثبت بطلان نسبه إلى الخيام، وما من محقق لشعر الخيام يسعه أن يجزم بأن معشار تلك

الرباعيات التي تعد بالآلوف هي للخيام، مثل هذه الرباعية التي يقول فيها إنه جاء المسجد ليسرق سجادة، أو الوباهية التي تقول إنه تاق إلى الصلاة والصوم ولكن وضوءه نقضته نَسْمة وصيامه أبطلته رشفة خمر. وقد حاول المترجم أن يجمع الرباعيات المتشابهة تحت عناوين واحدة يقول مثلاً في الدين:

قيل في الجنة حور قاصرات الطرف عين * وخمور جاريات في نهود وعيون
أى خير إن طلبنا الخور والخمر هنا * إن هذا هو عقبى الأمر فيما يذكرون

آه كم أبني على الماء من الوهم قصورا * سئمت نفسي أوثاناً لعمرى وديورا
أيها الخيام من قال لنا ثم جحيم؟ * من تولى من جحيم أو تدلى من نعيم؟

عندما صورنا البارئ من هذا التراب * كان يدري ما سنأتى من آثام وصواب
إننا لم نجن ذنباً ليس من تقديره * فلم التعذيب في النار إذن يوم الحساب؟

آه لو كنت على الأفلاك رباً في سمائي * لمحت الآن هذا الفلك الضخم البناء
ولأنشأت بنفسى من جديد فلَـكْـاً * يدرك الأحرار فيه ما اشتها دون عناء

الفصل السابع عشر

التراجم العامية للرباعيات والمفهوم الشعبي لفلسفة الخيام

كان منطقياً أن تترجم رباعيات الخيام إلى اللغات الفصحى العالمية، وأن تتناولها التراجم بأفصح لغة وهي الشعر، وأن يتصدى لترجمتها مفكرون وشعراء كانوا أقرب في نظراتهم للحياة وفلسفاتهم وأسلوبهم في تناول الأمور وشخصياتهم من الخيام.

غير أن المثير للعجب حقاً هو نقل الرباعيات إلى اللغات العامية الدارجة، لأنه بالنظر إلى الأفكار التي فيها، والتفرد الذي تضجّ به سطورها، والإشارات الصريحة والمضمرة من الفكر أو الفسوق التي تمتلئ بها، والدعوات الباطنية التي غلفتها - فقد كان الأولى أن تُختار لها أفصح اللهجات، وأبين اللغات، وأن توضع ضمن أفضل السياقات، ويكون لها أبهى الديباجات، إلا أن ترجمتها شعراً غنائياً من طريق أحمد رامى وإنشاد أم كلثوم - وذلك كما نعلم أول تجربة من نوعها على مستوى العالم، ولم تخطر على بال ملحن أو مغنٍ في إيران نفسها موطن الخيام - استحثّ الزجّالين أن يترجموها شعراً عاماً.

ويبدو أن شعر الخيام يتداوله الناس في إيران كالحكم الشعبية، ويضربون به الأمثال، وكما قيل على المستوى الشعبي - إن الخيام قلندرى - والقلندرية صوفية بهم حكمة، وهم الزاهدون في الدنيا ولكنهم لا يمتنعون عن مباحها، ووصف الخيام نفسه في إحدى الرباعيات المزيفة والذائعة عنه أنه قلندرى - يعنى لا يريد من حطام الدنيا شيئاً، ولا يتمنى همّاً، ويتحاشى منها الالم وما يكثر.

وهذه الصفة الذائعة عن الخيام - أنه قلندرى - يبدو أنها التي أعجبت شعراء العامية فيه، فكانت هناك ثمانى محاولات عامية لترجمته، ثلاث منها مصرية، وواحدة لبنانية، وأخرى أردنية، وثلاث عراقية.

والملفت للنظر أن هذه المحاولات تمت لشعراء لهم دعاوى في الأدب وطموحات وكانوا بشكل ما قلندرية كذلك.

والتجربة المصرية خصوصاً تستحق أن ينوّه بها، وأن تُرصد نتائجها وأثارها، وقد يكون من اليسير على شاعر الفصحى أن ينقل مباشرة عن الفارسية، أو أن يترجم ما استوعبه من لغة وشعر الإنجليزي فيتز جيرالد الذي جعلوه نموذجاً لهم، إلا أن شاعر العامية غالباً محروم

من هذا الاستشراق الثقافي، ولذلك فهو ينقل عن الناقلين إلى العربية. وكأننا الآن حيال ثالث نَقْلَة. واستمرار النقل، وابتعاد المنقول عن الأصل، يقفد الرباعيات الكثير من أصالتها، ويضيع به الكثير من بهائها ووضاعتها، وتنحط معانيها وتبتذل، وتُضاف إليها مشاعر وأحاسيس، وصور وأفكار، واستعارات وكنائيات، وتشبيهات وكلمات وحِكم، وخبرات واتجاهات وأحوال نفسية، لم تكن فيها، فالشاعر هو شِعْرُهُ، والأسلوب هو الشخصية، ولكل شاعر أدوات ولغته ووضاعته وشخصيته وثقافته. وكل ناقل ومترجم لابد أن يختلف تعبيره باختلاف ما يفهمه. وما يفهمه سيختلف قطعاً باختلاف زاوية رؤياه.

وهناك فرق بين الترجمة للفصحى والترجمة للعامية، فشاعر الفصحى يهمل أن يطبع شعره بطابعه المتفرد وانتقائه البلاغية. وشاعر العامية طريقته تبسيط المعاني وتسطيحها، والنزول بلغة التعبير إلى المستويات الشعبية. وتختفى شخصية الشاعر الشعبي فيما يكتب ويعبر وينقل، لتظهر شخصية الشعب نفسه الذي يكتب له بلغته. وسوف نرى أن شعراء العامية قد أجهلوا أنفسهم لينقلوا أجواء الرباعيات وروحها من البيئة الفارسية إلى الجو النفسى العام لبلادهم، وإلى المناخ الثقافى أو البيئة الفكرية التى تعيشها شعوبهم

ويذهب الناقد الدكتور عز الدين إسماعيل إلى أن تجربة نقل الرباعيات إلى الشعر العامى قد يتأتى بها إشهار الرباعيات على المستوى الشعبى العربى، أو المستوى المصرى بخاصة، بالنظر إلى أن الترجمة ستجعلها متداولة فيتناقلها الناس كالمواويل، ويغنونها. إلا أن نبوءة الدكتور لم تتحقق ومرّت التجربة ولم يشعر بها أحد، أو حتى يتنبه إليها. وربما كان السبب - فيما أرى - أن اللغة كوعاء حضارى يتعين ارتقاؤها تبعاً لارتقاء الحضارة وشمولها، ويتعين عليها أن تُدمج فيها مصطلحات الحضارة ورموزها اللغوية، ومقياس ارتقاء اللغة هو قدرتها على التعبير عن حاجات الحضارة المادية والروحية والنفسية والذهنية، وعن أدقّ الخلجات وأعمد الأفكار للمواطن العادى.

والعامية لم يسبق لها أن طرقت مجال الفلسفة لتكون لها أدواتها ومفرداتها ومصطلحاتها. وشعراء العامية فى مجال الفلسفة بضاعتهم اللغوية رخيصة، ونجاحهم فى النقل للمعاني الكبيرة والترجمة للهمم العالية، والنفوس المعذبة، والأفئدة المكسورة، والعقول الموجودة، والشخصيات الأسبانية، القلقة والمهمومة بالوجود أشدّ الهم، لا يمكن إلا أن يكون محدوداً للغاية.

ومع ذلك تبقى تجربة العامية للرباعيات تجربة فريدة تستحق أن يشاد بها.

(١)

المحاولة العامية لترجمة الرباعيات للشاعر حسين مظلوم

كان حسين مظلوم رياض من شعراء العامية المشهود لهم بالبراعة، وقام سنة ١٩٤٤ بترجمة ١١٥ رباعية عن ترجمتي السباعي والبستاني، ومن الطريف أن الشاعر محمود رمزي نظم قد ذكر في محاولته أن مظلوماً حرص على إظهار النزعة الصوفية للخيام، ولمحوظته غير صحيحة، لأن مظلوماً نفسه ينفي أن يكون الخيام صوفياً، وينقل عن السباعي أن خمرة الخيام لم تكن الخمرة الإلهية التي يعنيها الصوفية، وإنما هي عصير العنب المتهدل من كرومه، يُعَصَّر سائلاً مرشوقاً من أقذاح البلور في مجالس الشراب مع الندمان، ويبدو أن النقاد استقبلوا محاولة مظلوم بالحفاوة، وقالوا فيها إن الشعر الشعبي قد أثبت أنه صالح لنقل معاني الرباعيات والاتساع لها، لأنه لا يتقيد بقافية، ولا يقف عند حد من الأوزان.

ويهمنا رأى مظلوم في اللغة العامية – لغة الناس العاديين وأولاد البلد، ويصفها بأنها لغة الوجدان والعواطف، لأن الناس فيها شركاء، وأنها تنبع من حاجاتهم، وتعبر عن آلامهم ومشاعرهم، ومن أجل ذلك لا يتكلفون فيها ولا يتعمّلون، ويبدو أن ما أعجب النقاد في لغة مظلوم في رباعيات الخيام أنها رغم شعبيتها إلا أنها تتسامى في تعبيراتها العامية، وقد وصفها كامل الكيلاني فقال إنها لتدنو من أسلوب الفصحى، وتعلو عن العامية بأناقتهما وتجويدها، وتذكرنا بالفنون الرائعة التي أبدعها أفذاذ الزجّالين من شعراء الأندلس في موشحاتهم ومقطوعاتهم ومواويلهم الساحرة، وذهب ناقد آخر هو مصطفى الصياحى إلى أن ما جذب مظلوماً لترجمة الخيام هو أن مظلوماً نفسه في حياته شبيه بالخيام، وما أخرى الشبيه أن يفهم شبيهه، وكانت صياغة مظلوم للرباعيات في ثلاثة أناشيد، يقول في النشيد الأول:

خلى أهل العلم في الدين والحوار، في جدالهم يقطعوا الليل والنهار
والنتيجة نخوض بحار من غير قرار، بعدما الموت راح ييجى يهدم آمال
فيه نهوض من بعد ما يطوى الأثر؟

ويقول في النشيد الثاني:

مين عرف سر الوجود والّا العدم؟ في اللي هاشين واللى ماتوا من القدم
يحسبوا الروح عند تحديد الهمم. هي كوكب، نوره ساير، مستحيل تعرف له آخر
سرّ فوق إدراك عقول العارفين!

ويقول في النشيد الثالث:

يا كريم بابك قصدناه بالخضوع. جود بعطفك يا سميع
كم يساوى قلب لم يعرف خشوع! عبدك التايب مطيع
كم تساوى عين بخيله بالدموع. البكا أكبر شفيع
والندم فيه اعتراف لك بالرجوع للصواب
والعفو غاية كل تايب!

(٢)

الترجمة العامية لآثر ضو

ترجم الشاعر ٧ رباعية سنة ١٩٦٢ عن فيتز جيرالد، ويقول إنه نقلها إلى العامية اللبنانية، لأنه يفكر ويتكلم ويسمّي الأشياء ويجيب النداء بما يسميه اللغة اللبنانية، «لأن إحساسى أولاً يبعث رسائله إلى ذهنى باللغة العامية، وثانياً لأنى وجدت فى اللغة اللبنانية وتعابيرها طينة أقرب لما احتجتُ إليه من طينة اللغة الفصحى، فكلّ منا له طريقته الخاصة فى التعبير عما يريد، وفى اللغة التى يريد، ولا فرق عندى بين اللبنانية والفصحى إلا بمقدار ما تساعدنى إحداهما فى الوصول الى ما أريد التعبير عنه».

وكان الشاعر يريد أن يقول إنه يجد نفسه فى العامية أفضل، وأنها فى مجال ترجمة الخيام أوفى من الفصحى وأقدر على احتواء معانى الرباعيات، والغالب أنه يقصد أن هذه هى قدرته اللغوية والأدبية على ترجمة الخيام، وأنه يستطيع فى العامية أن يعبر بها عن الفصحى لتمرسه اليومى والشعبى على التخاطب بها.

ولأن هذه هى قدرة الشاعر واتجاهاته من الفصحى فإنه فعلاً يغير من الصور فى الرباعيات ويجعلها شخصية ويرسمها باعتباره لبنانياً أولاً وأخيراً، وكأنى به «يلبّن» الرباعيات ويعطيها الطابع والنكهة اللبنانية.

يقول:

فيقوا! جيوش الشمس في ساح النزال، هزموا جيوش الليل واحتلوا الجبال
قلبوا العثم لَ في وادي ووطى، ومدّوا لبرج القصر بالمروج خيال!

هون فيه غصن ومحزّز نبيت، ورغيف خبز ودفتر وريشة وقصيد
وانت حدى عم تغنى بها لفلا، الفودوس هونى قد ما قلبى يريد

ذاتى برغبة لقيت في عهد الشباب، ع عالم وقديس واجدل وخطاب
تسمعت لكن كل مره زرتهن، مطرح ما قُت طلعت من ذات البواب!

لقيت باب ويس ما قدرت الدخول، وحجاب خلفه تحرم لعينى الوصول
هنى وعنك قول في برمه انحكى، برمه ويمدا بطل القايل يقول!

الإصبع اللى خط والدايم يخط، ما فيك قوه تجبره يكتب غلط
لا الاعم يحذف حرف من بين الحروف، ولا العلم يقدر يقنعه يغير نطق!

(٣)

الترجمة العامية لأحمد سليمان حجاب

ترجم الشاعر ١٨١ رباعية عن رامى إلى العامية المصرية سنة ١٩٧٥، وكتبها على منواله،
ومن الممكن لذلك المقارنة بين أداء العامية وأداء الفصحى، طالما أن الأبيات واحدة ومضمونها
واحد.

يقول رامى:

سمعت صوتاً هاتفاً في السحر* نادى من الحان غفاة البشر
هبّوا املاؤا كاس الطلى قبل أن* تفعم كاس العمر كف القدر

ويقول حجاب:

سمعت صوتاً في السحر بينادى ع النايمن* بيصحى أهل الهوى وينبّه الغافلين
إملوا كاسات الصفا واتهنّوا بأيامكم* دنيا زوال تنتهى وأهل العقول عارفين!

ومن أقوال حجاب:

أوصيكم يا أهل الهوى لو عشتوا ليل بعدى * ونا فوق تراب العدم نائم هنا وحدى
من كاس هوانا اشربوا وافتكروا أيامى * ورشوا خمر الهوى من فوق تراب لحدى!

جيت فى الوجود بالقدر ما حد خد شورتى * ويكره برضه القدر يمسح فى يوم صورتي
من طين لطين يا قدر أصبى وأتمشى * يا رب أمرك وجب إيه راح تفيد حيرتى!

ورد الربيع اتبسم بينادى أحبابه * والروض لأهل الهوى مفتوحه أبوابه
يا لاهى شوف واعتبر بالورد واستعبر * قدرة إله مقتدر تقراها فى كتابه!

يا ذى الجلال والنعم يا مبدع الأكوان * عبدك ضعيف معترف بالعجز يا رحمان
فى كل شئ يعبدك ويعود إليك نادى * انت الإله الصمد والعبد دا إنسان!

(٤)

الترجمة العامية لمحمد رخا

صاغ الشاعر ١٠٦ رباعية سنة ١٩٧٥ عن الترجمة النثرية لتوفيق مفرج الذى ترجمها
بدوره عن فيتز جيرالد، واختار رخا لنفسه البحر البسيط المناسب للموال المصرى لكى
يكون أقرب إلى الروح الشعبية.

ويقول الأديب يحيى حقى فى محاولة رخا العامية إنها ستحتفظ بمكانة مرموقة من بين
الترجمات العديدة للخيام، والجدير بالذكر أن يحيى حقى يعد من المعجبين بالخيام كثيراً،
ويقول إنه يشده إليه ويؤثر فيه، ولذلك فكل صورة جديدة من صور ترجمات الرباعيات محبة
إلى نفسه.

ومن رأى الدكتور عز الدين إسماعيل أن نص الخيام نص فلسفى قبل كل شئ،
والصياغات الزجلية التى قدمت للرباعيات مثل ترجمة محمد رخا هى باب جديد تدخل منه
الرباعيات إلى الميدان الشعبى الفسيح، وهى مرحلة تاريخية جديدة فى حياة هذا الأثر الأدبى
العالمى.

يقول رخا:

الدنيا أعظم رواية كتبها رب الكون * كتب فصولها وصورها وزادها فنون
واختار لها م النعم آيات من الإبداع * والى يشوقها يعيش بها هايم مفتونا

دنيتنا تشبه محطة قطر للأفراح * بتسودع الرايحين وتجمّع الأحباب
زوارها زوار كثيره وقضوا فيها سنين * آخرتها سافروا وغابوا غياب مالهش إياب!

آخر وليد اتولد أصله الحقيقي طين * وابونا آدم وحوا خلفوا ملايين
واللى انكتب للوجود فى فجر يوم خلقه * راح ينقرى م الكتاب يوم الحساب والدين!

كم مره أحاور حكيم فى مجلس الحكماء * وبفلسفة علمهم أبحث مع العلما
وفى كل مره انتهى فى بدايتى م الأول * وكل باب ندخله أخرج أنا ومعا

يا رب خالق لنا دنيا الجمال زاهيه * والخلق من ضعفهم ف المعصيه لاهيه
واللى يزيد العجب إن القضا محتوم * فى كتاب يسجل ذنوبنا الضخمة والوايه

الموت قدر وانكتب على كل حى * إن كان وفأ أى يوم أو مكان حيقابل الإنسان
ومدام مسيوننا حانرجع للتراب تانى * إسقونى كاس الهنا ليكون مصيرى هان

الفصل الثامن عشر

فيتزجيرالد ومستوليته عن سوء الفهم للخيام

تناولنا في الفصول السابقة الترجمات العربية للخيام، وفي هذا الفصل نتناول الترجمات غير العربية وأخصها ترجمة الشاعر الإنجليزي إدوارد فيتزجيرالد، وهذه الترجمة هي أشهر الترجمات بكل اللغات الحية، وهي التي خفقت بها شهرة الخيام، وترسخت بها مكانة فيتزجيرالد الأدبية فصار نجماً من نجوم الأدب الإنجليزي، ينافس على المجد الأدبي أقطاب هذا الأدب في عصره كديكنز وثاكيرى وتينيسون وغيرهم، وكان نجاح الترجمة دافعاً لآخرين إلى تقليده والأخذ عنه، ولما أحصت مكتبة الكونجرس الأمريكى عدد الترجمات عن ترجمة فيتزجيرالد هال المختصين بها أن تكون هناك نحو من أربعين ترجمة باللغات المختلفة، وأدهشهم أكثر تأثير فيتزجيرالد على دفع حركة الترجمة للرباعيات سواء من الفارسية أو من اللغات الأخرى، وقيل إن هناك مائة وأربعاً وستين ترجمة، منها خمس وثلاثون بالإنجليزية، وعشرون بالفرنسية، وخمس عشرة بالأردية، وأربع عشرة بالألمانية، وخمس وخمسون بالعربية، وثمان بالإيطالية، وخمس بالتركية، ومثلها بالروسية، وترجمتان بالدنمركية، ومثلهما بكل من السويدية والأرمنية، وترجمة واحدة بالعبرية.

وأحصيت طبعات ترجمة فيتزجيرالد الإنجليزية منذ نشرها لأول مرة سنة ١٨٥٩ فتبين أن عددها بلغ مائة وخمساً وأربعين طبعة!

وانبرى النقاد يفسرون هذه الظاهرة الغريبة ويجيبون على هذا السؤال الحائر - لماذا هذا الإقبال على الرباعيات بالذات؟ ولماذا كان تذوق الناس لها من خلال ترجمة فيتزجيرالد بالذات؟

فأما عن جواب السؤال الأول فإن هذا الإقبال لم يكن المقصود به الخيام ولكنه الرباعيات نفسها، فلاشئ مما كتب الخيام يهيم العقلية الغربية بقدر ماتهم الرباعيات، ولم تترجم للخيام رسالاته الفلسفية مثلاً مع أنها كما نقول «منشوره الفلسفى» و«المذكرة التفسيرية» للرباعيات الحقيقية.

ولابد إذن أن تكون بالرباعيات ميزة هي التي شددت إليها فيتزجيرالد، وهي التي أغرته على ترجمتها، وتغرى هذا الجمهور العريض من القراء، وهذه الميزة كما أوردها المفسرون هي

الدعوة التي تدعو بها، والتي مؤداها بإيجاز: أنك مهما تطالع من الكتب، وتسال الفلاسفة وأهل الدين، وتراجع مايقولون، ومهما فكرت وقلبت وجهك في السماء فلن تهتدى إلى سر الحياة غير هذا السر: أن كل حياة مآلها للفناء، وكل الأحياء نصيبهم الموت، وأن الأمر الذي مضى لم يعد لك منه شيء، والغد من مستقبل أيامك مجهول في ضمير الغيب، وأنه ليس لك إلا هذه الساعة التي أنت فيها وما تغنمه منها، فتمتع بها واغنم ما تستطيع من سرورها

وظهرت ترجمة فيتزجيرالد في عصر تشابه في ظروفه مع عصر الخيام، وكانت الدعوة إلى مذهب اللذة، وإلى الشك واللاأدائية تنتظم المجتمع في استتار، والمفكرون ينقون الدين في مجالسهم دون أن يجهروا بالإلحاد أو يتهموا بالجرأة. فتولت الرباعيات التعبير عن كل ذلك، وكأن اللوم يقع على الخيام وليس على فيتزجيرالد أو الدعاة له من النقاد.

ولعل هذه الجرأة الفكرية في الرباعيات هي التي ألهمت حماس الناس لها. ولعل أيضاً تهجمها على الدين، ومذهب اللذة الذي تحتفى به بين السطور، كان ترجماناً عن تمردهم غير المعلن، وشوقهم لأن يأخذوا بأسلوب في الحياة أكثر جرأة وأشد تحرراً من الأسلوب المتزمت الذي تفرضه الكنيسة، والذي يلتزم بالتخطيط في كل شيء ولم يعد تقتضيه الظروف.

واستقدمت الرباعيات من الشرق، وكل مايمت إلى الشرق له سحره، ومن الشرق أيضاً كانت ألف ليلة وليلة بعبقها، واللذة الحريفة التي يستشعرها القارئ لدى قراءتها، والرباعيات لها نكهة غربية، والدعوة التي تدعو بها ثورة على المؤسسات الرسمية، وعلى التقاليد، والفكر المشحونة به يرضى كل النزعات والنزغات من الشجن والألم، والسخط والغضب.

ولم يكن فيتزجيرالد أميناً في الترجمة، ونفى عن نفسه أن يكون مترجماً، وقال إن اهتمامه بروح النص، وأنه استقرأ الرباعيات واستصفاهها، ولم يفهم منها إلا هذا الجانب الذي أكدّه فيها، والذي أعجب قراءه الإنجليز.

وكان أحد المستشرقين واسمه «كاويل» صديقاً لفيتزجيرالد، وكان متديناً وعاش في الهند لفترة وزار إيران، واكتشف الرباعيات وأعجب بها كعمل صوفي لشاعر صوفي، فترجمها. نثراً وقدمها للشاعر الإنجليزي، وبدأ هذا يتظلمها شعراً بعد أن استوعبها بطريقته، ولما انتهى منها

ودفع بالترجمة المدعاة لكاويل حزن هذا الأخير أشد الحزن، فلقد شوهتها الترجمة، واستحال الخيام بترجمة فيتزجيرالد إنساناً سكيناً عربيداً، لايهمه من العمر سوى اللحظة، وأن يعيش الحاضر، ولا يعترف بالبعث والنشور، والحساب والجنة والنار، ولا يؤمن بالله، وصارت معركة حامية الوطيس بين «كاويل» المتدين ورؤياه الصوفية للرباعيات، وفيتزجيرالد اللادري ورؤياه المادية الإباحية الملحدة، وانتصر النقاد لبصيرة فيتزجيرالد فقد كان يعبر عنهم، ويعبر عن العصر الفيكتوري كله.

وأما التغيرات والتحويلات التي استحدثها فيتزجيرالد فقالوا فيها إنها من لزوم التفرد والرؤية الخاصة والمنظور الغربى، ومن مقتضيات الشعر الإنجليزى، وأن فيتزجيرالد ليس مجرد مترجم ولكنه مبدع، والخيام بدونه لم يكن يساوى شيئاً، وأن الفكرة وإن كانت للخيام، إلا أن البناء العضوى وروح الشعر من إبداع فيتزجيرالد.

ولم يحاول فيتزجيرالد أن يترجم الرباعيات كل رباعية على حدة، ولكنه تصورهما ككل، واعتبرها وحدة واحدة، وتخللها سيرة للخيام، تستوعب زمناً واحداً، ويوماً بطوله من أوله إلى آخره، يرصد فيه أحداثه وتقلباته المزاجية وردود الفعل عليه، يبدأ من لحظة بزوغ الشمس، ومشهد انفتاح الحانة، والخيام قد استيقظ وهو سارح فى ملكوت أفكاره الخاصة عن الوجود، فيحتسى الخمر، وتستغرقه أفكاره، فيزيد من الشرب، ويحار فيما يطرحه على نفسه من الأسئلة: ما هذا الوجود؟ ولماذا نجى فيه؟ ولماذا اللامساواة بين الناس؟ والموت والبعث والحساب، ولا يجد الجواب فيثور، ويتجراً ويجدّف، ويحاول أن يفسر كل شيء، ويصاب بالاكئاب، ويركن للكسل بالنهار، فإذا جاء الليل عاودته الشجون، وشده إليه القمر والنجوم، وطوّحت به النسائم ورائحة الزهور، فينشد الشعر، ومع ختام اليوم تكون حسراته على نفسه وندمه، ويبدى التوبة، ويوصى بما يكون بعد الموت وأن يذكره الأصحاب.

ولما أجريت الدراسات على ترجمة فيتزجيرالد تبين أنها لم تكن عن نسخة واحدة من الرباعيات ولكنها جماع عدة نسخ، وكما قيل إن ٤٩ رباعية منها تشبه أكثر ماتشبه الرباعيات عن نسخة مكتبة بودليان ونسخة كلكتا، و٤٤ رباعية جمع فيها معانى رباعيتين أو أكثر، ورباعيتين اثنتين أخذهما عن ترجمة الفرنسى نيقولا، ورباعيتين اثنتين تعكسان الروح العامة التى تتخلل الرباعيات جميعها، ورباعيتين اثنتين تأثر فيهما ببعض أبيات لفريد الدين العطار من منظومته منطق الطير، ورباعيتين اثنتين تعكسان انطباعاته عن حافظ الشيرازى، ورباعيتين اثنتين أدرجهما فى الطبعتين الأولى والثانية وسحبهما بعد ذلك فلم

تظهرها في الطبقات اللاحقة، ولم يظهر لهما أصل سواء عند الخيام أو عند غيره.
ويذكر العلامة الفارسي ميرزا القزويني أن الشاعر الإنجليزي رغم طلاقة أسلوبه وحيوية أفكاره لم يتقيد باتباع الخيام، ولم يحفظ أغراضه، ولم يؤد معانيه، حتى أنك لتحاول أن تتحرى المعنى الأصلي في أغلب الرباعيات ولو بطريق الحدس فتتعثر وتعوزك المهارة المطلوبة، وكثيراً ما يبعد فيتزجيرالد عن الأصل بدرجة يصبح حدس الأصل فيها محالاً!
والحفاوة التي قوبلت بها الرباعيات عن فيتزجيرالد هي حفاوة إذن بفيتزجيرالد وليست حفاوة بالخيام.

والامتعاض الذي قوبلت به الرباعيات في طبعتها الأولى من الكثيرين لما فيها من أفكار متقحمة على الأخلاق، استشعر منه فيتزجيرالد ضرورة التعديل في ترجمته، وما قام به من تعديلات شيء لم يحدث في تاريخ الترجمة، ولاتاريخ الشعر، فالمترجم أو الشاعر بمجرد أن يطبع عمله فهو ملك للناس ولم تعد له به صلة، وعمله بعد الطبع كائن حي مستقل ومنفصل عن المبدع، والتعديل لا يصدر عن الشاعر إلا لأنه غير راض عن عمله، وعدم الرضا هو إقرار من المبدع بأن عمله ناقص.

والواقع أن مقارنة الرباعية الأولى مثلاً في الطبعة الأولى لسنة ١٨٥٩ بنفس الرباعية في الطبعة الثانية لسنة ١٨٦٨ تزعج أي ناقد له دراية بالشعر الإنجليزي بالذات، فبالإضافة إلى اختياراته المتعثرة للكلمات فإن الصور الشعرية لتبتذل حتى أن بعض النقاد لم ير أي جمال في الترجمة يستوجب الضجة التي أثارته، وقال إن أبيات الرباعية كأنها عبارات مرسلة تتسم بالنظم ولكنها يقيناً ليست شعراً.

ولم يكن فيتزجيرالد في الحقيقة شاعراً مطبوعاً كما يقول العقاد والمازني وجوقة الثقافة الإنجليزية في مصر في ذلك الزمن المحموم بالترجمة عن الإنجليزية، وكان فيتزجيرالد مترجماً ولا أكثر من ذلك، وقد ترجم فعلاً عن المسرح الأسباني والمسرح اليوناني القديم، وترجم فصولاً من أصول فارسية لم يشتهر منها شيء إطلاقاً، وكان فيها كشاعر من الدرجة الثانية أو الثالثة. وكانت حياته الخاصة حافلة بالعثرات، واشتهر بالشذوذ الجنسي، ولم يتزوج إلا في الثامنة والأربعين، ولأسباب لا تمت بصلة للأسباب التي يتزوج من أجلها الناس، وسرعان ما هجرته زوجته لأنها اكتشفت فيه شذوذه الذي دفعه إلى أن يعايش عملاقاً كان يدعى بوش، أثر أن يختلى به عن زوجته في مركب له أطلق عليه اسم الفضيحة Scandal. ولم

يكن له مظهر الشعراء، فكانت ملابسه رثة ومتسخة، ويهرول في سيره مع انحناءه في الظهر،
ويبدو من نحافته وعزلته، وانكبابه في المشي، وسلوكه مع الناس، وتاريخه مع زوجته، أنه كان
يعانى من فصام بسيط، والأدهى أنه لم يكن محباً للقراءة، وكانت به آفة المصابين بالفصام –
تكرار بعض الألفاظ – ومن ذلك قوله مثلاً:

'Tis a dull sight
To see the year dying
When winter winds
Set the yellow wood sighing:
Sighing,oh, sighing.

When such a time cometh
I do retire
Into an old room
Beside a bright fire:
Oh, pile a bright fire.

وقد فعل ذلك في الرباعيات، ففي الرباعية الخمسين من الطبعة الثانية يقول مثلاً في الشطر
الرابع:

He knows about it all - He knows - He knows
ثم هو يكثر من استخدام بعض الكلمات العامية جداً مثل willy - nilly في الرباعية
التاسعة والعشرين في الشطر الأخير، وحاول أن تفهم إن كنت تستطيع، مقصوده من هذه
الرباعية رقم ١٠٥ من الطبعة الثانية:

Would but the desert of the fountain yield
One glimpse - if dimly, yet indeed reveal'd,
Toward which the fainting traveller might spring,
As springs the trampled herbage of the field?
وكان فيتزجيرالد شديد التردد – وذلك صنو اللا أصالة، وإذا عاب عليه أحدهم بعض

أشعاره حاول تغييرها فوراً. وكان فى اختياراته للرباعيات التى يرى أنها تستحق الترجمة يُحكّم ذوقه الخاص، ولم يُشتهر بالتذوق الفنى، وكان يترجمها بحسب فهمه وهو الذى عانى فى دراسته وكان كثير التخلف وكثير النظم للشعر الركيك، ولم يكن بالناقد ليفصل فى موضوع الرباعيات المزيفة أو المنحولة.

ولم يكن غريباً أن تظهر الرباعيات فى وقت ظهور كتاب أصل الأنواع لدارون، وكان العصر ليبرالياً، وفيتزجيرالد من جماعة «الرُسُل Apostles» الداعين إلى التحرر فى كل مجال، واشتهروا بترجماتهم لأى موضوع أجنبى مهما كان، طالما أنه يزخم بالتمرد وفيه انطلاق وتحرر، وكتبوا قصصاً وأشعاراً شاذة من أمثال قصيدة أكلة اللوتس المشهورة، وكانت لهم سلوكيات فيها الشذوذ، وكان لتنيسون الذى استحسن الرباعيات وأشهرَ ترجمة فيتزجيرالد – كان له ثلاثة إخوة جميعهم يعانون من انحرافات عقلية ونفسية، وكثيراً ما كانت تأتى تنيسون وفيتزجيرالد أفكار جنونية، وكتب تنيسون نفسه «أفكار للانتحار».

والخلاصة أننا لانملك إلا أن نحذر ونحن نقرأ هذه الترجمة لفيتزجيرالد، فالرجل مشبوه، وترجمته ليست أصيلة ولا أمينة، وذوقه لم يشهد له أى من غير أصحابه والداعين لمذهبه، وأفكاره فيها الكثير من التثريب، وتولّينا الرد عليها ونحن نرد على التهم الموجهة للخيام. وهذه الترجمة هى التى أثّرت على كل الترجمات العربية التى استقت منها وصدرت عنها، وهى التى شوّهت صورة الخيام عند كل المترجمين اللاحقين، سواء فى اختياراتهم لما يترجم من الرباعيات أو فى تعبيراتهم وأسلوبهم فى الترجمة، والفكرة العامة عن الخيام أنه بوهيمى وملحد ولا أدرى ودهرى كان السبب فيها هذه الترجمة. (وبالمناسبة فإن صحيح نطق اسمه فيتزجيرالد، ولكننا أثّرنا كتابته بنفس الطريقة المشهور بها عندنا، والمثل يقول الخطأ الشائع أبدي من الصحيح غير المعروف).

وحتى الذين ترجموا عن الفارسية قد راعوا فى ترجماتهم أن تأتى متوافقة مع ترجمة فيتزجيرالد إن لم تكن تتفوق عليها أحياناً فى تعمد تشويه صورة الخيام. وهذه الظاهرة أدركها المازنى عندما قارن بين ترجمة الصراف العراقى عن الفارسية وترجمة فيتزجيرالد، فقال إن صورة الخيام عند الصراف تقصر عن صورة خيام فيتزجيرالد، والخيام عند الأخير شاعر له نظرة، وله روحه وإلهامه، بينما هو عند الصراف أو عند أحمد رامى الذى ترجمه أيضاً عن الفارسية – لا يرتفع إلى مستواه.

وإن المرء ليأسى إذ يجد كل هذا العناء في الترجمة يُبذل من أجل رباعيات منحولة ومشبوهة، ولاشئ من ذلك ولو نصفه أو ربعه يبذل لترجمة الفردوسى أو السعدى أو حافظ أو العطار من ملوك الشعر الفارسى باتفاق الأذواق والآراء، فلماذا؟ لعل السبب هو مناسبة الرباعيات المنحولة للذوق الأوروبى وأسلوب الحياة الأوروبى - وهذا هو سر هذه الحفاوة البالغة التى يوليها الناشرون وجمهور القراء للرباعيات المنسوبة لفيتزجيرالد وليس للخيام.

وبعد... فأرجو أن أكون قد وفقت فى تقديم الخيام الأسمى، وشرحت فلسفته، ومايتوافق من الرباعيات معها ومع شهرته كإمام وفيلسوف وعالم - وأرجو أن أكون قد أفلحت فى تبرئة الخيام من كل هذا الخَبَث الذى اسمه الرباعيات، التى اشتهر بها دون شعره الرصين الملتزم، وفكره التوحيدي المؤمن....

والسلام

عبد المنعم الحفنى
انتهى الكتاب بحمد الله

★★★★★

★★★★★

★★★★

★★★

★★

★

الفهرس

- المقدمة: فلسفة الخيام ورأى جوته الألماني، ومقارنة مع حافظ الشيرازى - تمرد الخيام وأنه أول فيلسوف وجودى إسلامى - رأى الدكتور عبد الرحمن بدوى، ص ٦.
- * الفصل الأول: عمر الخيام الاسم والكُنية والزواج والأولاد، وألقابه الجلالية والعلمية، ص ١٤ - الكنية أبو الفتح وغيث الدين ص ١٤ - حقيقة اسم الخيام ص ١٨ - ألقابه الخواجة وحجة الحق وسيد الحكماء ص ٢٠ - الخيام الحكيم ص ٢٢ - مصنفاته ص ٢٦ - الخيام الفيلسوف ص ٢٨.
- * الفصل الثانى: الخيام المولد والوفاة والموطن ص ٢٢ - الموطن ص ٣٨.
- * الفصل الثالث: عصر الخيام - المناخ السياسى، الباطنية وتطاحن الشيعة والسنة ص ٤١ - عمر الخيام ونظام الملك وحسن الصباح ص ٤٧ - خطأ براون ونظريته فى أنوشيروان بن خالد ص ٤٩ - شخصية نظام الملك ص ٥١ - المناخ الثقافى المدارس النظامية، القشيرية - البسطامى ص ٥٢ - الباطنية ص ٥٥.
- * الفصل الرابع: الخيام والرسائل الفلسفية معيار للحكم على الرباعيات ص ٥٧ - الرسالة الأولى فى حكمة الخلق والتكليف ص ٥٨ - التعليقات على الرسالة ص ٦٤ - الرسالة الثانية فى التضاد والجبر والبقاء ص ٦٩ - التعليق على الرسالة ص ٧٥ - الرسالة الثالثة، رسالة الوجود ص ٨٠ - التعليق على الرسالة الثالثة والرابعة ص ٨٣ - الرسالة الرابعة ص ٨٦.
- * الفصل الخامس: التهم الموجهة للخيام، آراء الطرازى الحسينى ونخجوانى والصراف وسيد قطب وعبد اللطيف الجوهري ووديع البستانى وأحمد أمين ص ٩٢ - تهمة الباطنية ص ٩٥ - نماذج من رباعيات باطنية ص ١٠٠ - تهمة الإباحية والخلاعة ص ١٠٥ - تهمة الأبيقورية ص ١٠٨ - نماذج من الرباعيات الأبيقورية ص ١١١ - تهمة الزندقة ص ١١٥ - تهمة اللادرية ص ١١٧ - تهمة الدهرية ص ١٢١ - تهمة التناسخية ص ١٢٣.
- * الفصل السادس: الخيام والقضاء والقدر ص ١٢٥ - رأى الشيخ الشعراوى ص ١٣٠.
- * الفصل السابع: مدارج الترقى الروحى للخيام فى الرباعيات ص ١٢٤ - رأى الدكتورة مريم زهيرى ص ١٢٤ - المدرج الجمالى ص ١٢٥ - المدرج الأخلاقى ص ١٢٨ - المدرج الثالث الأخلاق اللاهوتية ص ١٤١.
- * الفصل الثامن: الخمر رمزية أم حقيقية فى الرباعيات؟ ص ١٤٤ - رأى رامى ورخا والبستانى والسباعى والصراف ودائرة المعارف الصوفية والدكتورة مريم زهيرى والطرازى الحسينى ص ١٤٤ - الخمر فى القرآن وتأويلها الصوفى عند القشيري وابن عربى ص ١٤٧ - مقارنة خمريات الخيام بخمريات أبى نواس ص ١٥٢ - تأثير أبى نواس وعصابة المجان فى العصر ص ١٥٤.
- * الفصل التاسع: الخيام والشطح والتصوف ص ١٥٧ - آراء القفطى والبيهقى والسباعى والدكتور بدوى والموسوعة الأمريكية ص ١٥٧ - الخيام والنزعة الإنسانية ص ١٥٨ - الخيام والتصوف ص ١٥٨.
- * الفصل العاشر: رأى الطب النفسى فى متعاطى الخ - بوافعه للتعاطى، وفيما إذا كان من الممكن

أن يكون للمتعاظم إنتاج فكري كإنتاج الخيام في الرباعيات والفلسفة والأدب ص ١٦٦.

* **الفصل الحادي عشر:** الحقيقة في فن الرباعي ورباعيات الخيام ص ١٧٢ - أبو سعيد بن أبي الخير وبابا طاهر الهمداني والشيخ عبد الله الأنصاري ص ١٧٢ - مخطوطات الرباعيات ص ١٧٣ - منهج الاصطفاء للتعامل مع الرباعيات ص ١٧٤.

* **الفصل الثاني عشر:** دراسة في الشعر العربي للخيام ص ١٧٦.

- تزوير العقاد لأبيات للخيام ص ١٧٧.

* **الفصل الثالث عشر:** تحليل شخصية الخيام ص ١٨١ - ذكاؤه وذاكرته وقدراته المعرفية وصفاته الأخلاقية والناحية المزاجية فيه ودخض رأى البيهقي - اللوطة - الإبداع - القدرة على التفكير والاستنتاج والتعميم - اختياره الجمالي للشعر والرباعية خصوصاً - الانطواء والانبساط - انفعاليته العامة - التمرد ص ١٨٥.

* **الفصل الرابع عشر:** عمر الخيام وأدب التمرد - مقارنة بحى بن يقظان - حبه للمعرفة - التمرد الميتافيزيقي ص ١٨٦.

* **الفصل الخامس عشر:** الخيام وأبو العلاء المعري - هل هما صنوان؟ - مشابهاة بين شعريهما ص ١٩٠.

* **الفصل السادس عشر:** الترجمات العربية للرباعيات ص ١٩٥ - ترجمة البستاني ص ١٩٧ - ترجمة النشر ص ١٩٨ - ترجمة السباعي ص ١٩٩ - ترجمة رامي ص ٢٠٠ - ترجمة المازني ص ٢٠١ - ترجمة الزهاوي ص ٢٠٢ - ترجمة النجفي ص ٢٠٣ - ترجمة أبي شادي ص ٢٠٤ - ترجمة عبد الحق فاضل ص ٢٠٥.

* **الفصل السابع عشر:** التراجم العامة للرباعيات والمفهوم الشعبي لفلسفة الخيام ص - الخيام قلندري ص ٢٠٧.

رأى الدكتور عز الدين اسماعيل ص ٢٠٨ - ترجمة حسين مظلوم ص ٢٠٩ - ترجمة أرثر ضو اللبنانية ص ٢١٠ - ترجمة أحمد سليمان حجاب ص ٢١١ - ترجمة رخا ص ٢١٢.

* **الفصل الثامن عشر:** فيتزجيرالد ومسئوليته عن سوء فهم الخيام ص ٢١٤ - دراسة في ترجمة فيتزجيرالد ص ٢١٥ - من هو فيتزجيرالد ص ٢١٧.

كتب الدكتور الحفنى

سلسلة شخصيات قلقة فى الإسلام

- ١- رابعة العدوية الخاشعة العابدة، إمامة العاشقين والمحزونين.
 - ٢- عمر الخيام الإمام والحكيم، حجة الحق، الفيلسوف والعالم، شاعر الرباعيات
- ### بعض من مؤلفات الدكتور الحفنى فى الفلسفة

- ١- جان بول سارتر حياته وأدبه وفلسفته.
 - ٢- ألبير كامى حياته وأدبه وفلسفته.
 - ٣- فى النظرية الماركسية المثالية والمادية.
 - ٤- تيارات ومذاهب فنية وأدبية جديدة.
 - ٥- معنى الوجودية.
 - ٦- المعجم الفلسفى: إنجليزى فرنسى ألمانى لاتينى عربى.
 - ٧- موسوعة الفلسفة.
 - ٨- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية.
 - ٩- الموسوعة الصوفية.
 - ١٠- معجم مصطلحات الصوفية.
 - ١١- التعريفات للجرجانى.
 - ١٢- قوت القلوب للمكّى.
 - ١٣- البراهين العقلية على وجود الله والرد على المنكرين والملحدين والطبيعيين.
 - ١٤- النبى موسى عليه السلام والتوحيد (عن فرويد)
- ### بعض من مؤلفات الدكتور الحفنى فى علم النفس
- ١- موسوعة علم النفس والتحليل النفسى.
 - ٢- موسوعة علوم النفس.
 - ٣- الموسوعة النفسية الجنسية.
 - ٤- التحليل النفسى للأحلام.
 - ٥- تعبير الرؤيا لأرطميدورس الإفسى وحنين بن إسحق.
 - ٦- تعبير المنام لعمر الخيام.

رقم الإيداع ٣٨٣٧ لسنة ١٩٩٢



هذا الكتاب

هو دراسة مستوعبة لكل الترجمات العربية لرباعيات الخيام. كما أن الدكتور الحفنى ينشر فيه لأول مرة أربع رسائل فى فلسفة الخيام، وكانت الاتهامات للخيام كثيرة، ولم يسبق أن محص أحد هذه الاتهامات. وكان الحكم دائماً على الخيام من خلال الرباعيات المشهورة عنه. غير أن الدكتور الحفنى يجعل معيار الحكم عليه فلسفته وليس شعره، إذ أن الخيام فى الأصل عالم وفيلسوف قبل أن يكون شاعراً.

ودراسة فلسفة الخيام من أهم ما يقدمه الدكتور الحفنى فى هذا الكتاب، وهو يجعل منه الفيلسوف الوجودى الأول فى الإسلام، وينفى عنه بالبراهين الاتهامات بأنه زنديق ودهرى وإباحى وباطنى، ويثبت له الإيمان الكامل، وينقى رباعياته مما علق بها من شوائب منحولة، ويناقش آراء الآخرين فيه، وينبه إلى ترجمة فيتزجيرالد للرباعيات، وهى التى أشهرت الخيام كشاعر، وكانت أيضاً السبب فى كل هذه الشهرة المارقة للخيام، وعلى أساسها كانت إلى حد ما الترجمات غير البريئة التى قدمها شعراء كبار مثل الصراف والنجفى والسباعى ورامى والنشار والمازنى والبستانى والزهاوى وأبى شادى وعبد الحق فاضل وحجاب، ورخا ومفرج.

دار الرشاد

دار الرشاد
طبع . نشر . توزيع
٤ شارع برامسى القاهرة ت. ٢٩٣٤٦٠٥ - ٢٩٣٤٦١٥